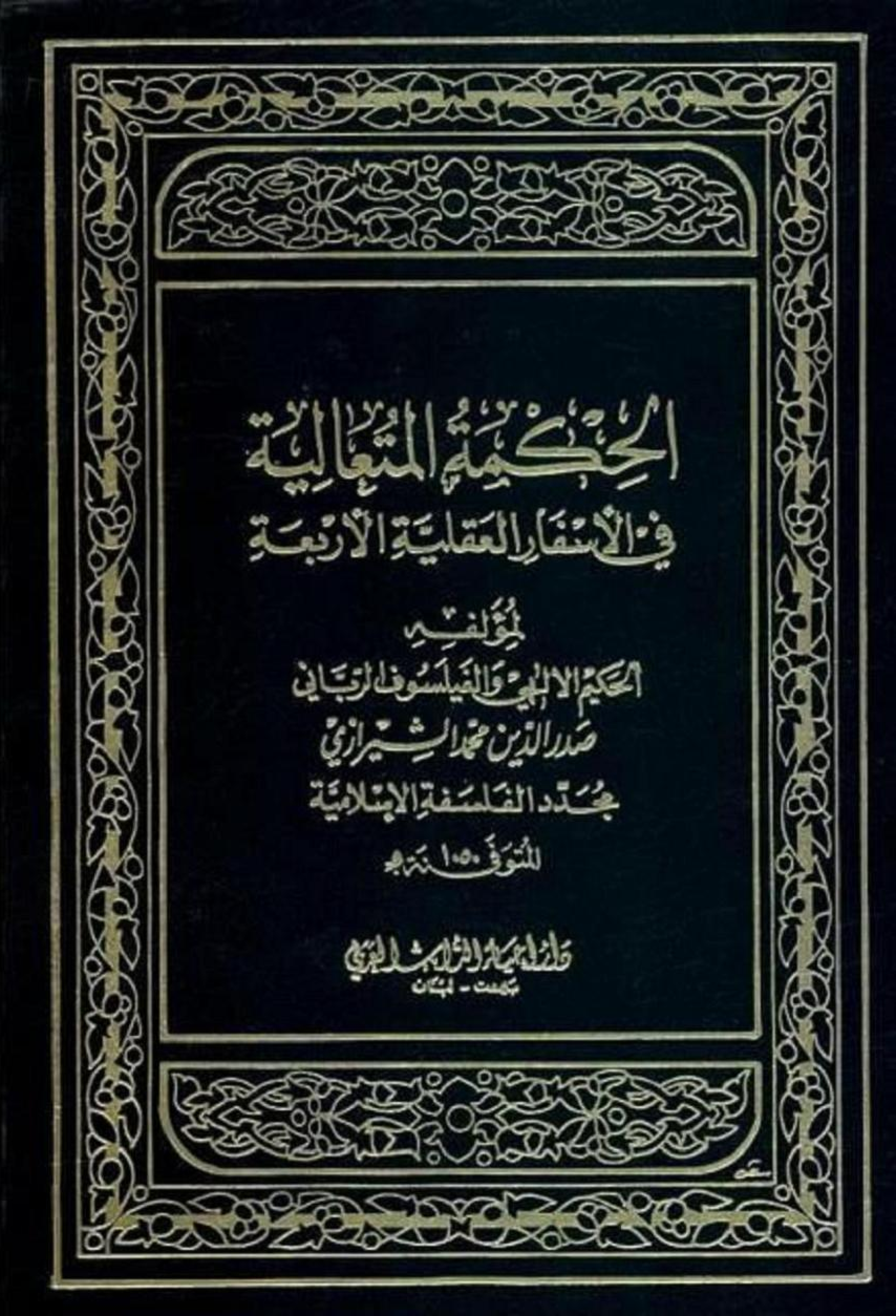


الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة
لمؤلفه
الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني
صدر الدين محمد الشيرازي
مجدد الفلسفة الإسلامية
المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ
دار إحياء التراث العربي
بيروت - لبنان

الحكمة المتعالية
في الأسفار العقلية الأربعة

لمؤلفه

الحكيم الالهي والفيلسوف الرباني

صدر الدين محمد الشيرازي

مجدد الفلسفة الاسلامية

المتوفى سنة ١٠٥٠ هـ

الجزء الثالث ❋ من السفر الأول

الطبعة الرابعة

جمادى الاولى ١٤١١هـ ١٩٩٠م

دار احياء التراث العربي

بسم الله الرحمن الرحيم

المرحلة السابعة

في القوة و الفعل وما يرتبط باحكامهما من أن لكل متحرك محركاً ، وفي تناهي المحركات وفي اثبات القدرة وفي اثبات قوى من قوى النفس ، والاشارة إلى أن النفس ليست بمزاج ، و الاشارة إلى أن المفارق لا يموت ولا يطلب شيئاً بالحركة ، و في أن كل كائن حادث يسبقه مادة كما يسبقه عدم ، و في أن الامكان الوقوعي عرض، وفي تقدم القوة على الفعل بالزمان وتقدم الفعل عليها به ، وبالوجوه الكثيرة الأخرى، وفي اثبات تجدد الطبيعة ووقوع الحركة في الجوهر وبيان حدوث الأجسام بجملتها و الاشارة إلى حدوث العالم كله ، و نحو وجود العقليات ، و اثبات الزمان و فاعله و قابله ، و إنه لا يتقدم عليه شيء إلا الباري جل ثناؤه و فيه فصول :

فصل (١)

في معاني القوة

إن لفظ القوة يقال بالاشتراك [١] الاسمي على معان كثيرة ، و لكنها [٢] يشبه أن تكون موضوعة أولاً للمعنى الّذي في الحيوان الّذي يمكنه به أن يكون

---

(١) و انما كان مشتركاً لفظياً اذلا قدر مشترك بين القوة الانفعالية و بين القوة الفعلية و التاثير و التأثر بكون هو الموضوع له للقوة ولا بين القوة الفعلية الجوهرية والعرضية بل كذلك كما سيأتي وان لا نضايق ان يوجد بين بعض القوى الفعلية ـ س ره .

(٢) هذا التفصيل ذكره الامام في المباحث المشرقية وهو وان كان تصويراً لتحقيق معاني القوة لكنه غير مطابق لطريقة عامة الناس من الانتقال من الشبيه الى الشبيه لتسرية ✿

مصدراً لأفعال شاقة من باب الحركات ليست بأكثرية الوجود ، ويسمّى ضده الضعف و كأنها زيادة و شدة في المعنى الّذي هو القدرة ، ثمّ إنّ للقوة بهذا المعنى مبدءاً و لازماً أمّا المبدء فهو القدرة ، و هي كون الحيوان بحيث يصدر عنه الفعل إذا شاء ولا يصدر عنه الفعل إذا لم يشأ ، و ضدّ ذلك المعنى هو العجز . و أمّا اللازم فهو أن لا ينفعل الشيء بسهولة ، و ذلك لأنّ الّذي يزاول الحركات الشاقة ربما ينفعل عنها و ذلك الانفعال يصدّه عن إتمام فعله ، فلا جرم صار اللا انفعال دليلا على الشدة ، و إذا ثبت ذلك فنقول: إنّهم نقلوا اسم القوّة إلى ذلك المبدء وهو القدرة ، و إلى ذلك اللازم وهو اللاانفعال ثمّ إنّ القوة لها وصف كالجنس لها ، ولها لازم ، أمّا الذى كالجنس فكونها صفة[1] مؤثرة في الغير ، وأما اللازم فهو الإمكان لأنّ القادر لمّا صح منه أن يفعل وصح منه أن لا يفعل كان صدور الفعل منه في محل الإمكان وحيّز الجواز فكان الإمكان لازماً له . و إذا ثبت ذلك فنقول : إنهم نقلوا اسم القوة إلى ذلك الجنس و هو كل صفة مؤثرة في الغير من حيث هو غير ، و إلى ذلك اللازم وهو الإمكان فيقولون للثوب الأبيض إنه بالقوة أسود أي يمكن أن يصير أسوداً . ثمّ إنهم سمّوا الحصول

✿ الاعتبار ، والاشبه ان يكون فى اصل الوضع بمعنى مبدء الافعال الشاقة ثم نقل الى مبدء الانفعالات اذا كان انفعاله صعباً بتوهم ان الانفعال كالفعل تأثير عن معنى موجود فى المبدء المفروض ثم نقل الى مبدء الفعل والانفعال وان لم يكن شديداً بتوهم أن شدة الاثر عن شدة فى المعنى الذى فى المبدء فيكون ما فى الشديد وغيره من سنخ واحد . ثم توهم أن مطلق الاثر موجود في ضمن القوة كما يرى ان النار مثلا مشتملة على حرارة تصبها فى ما يجاورها وغيرها فقيل ان الاثر موجود فى القوة وبالقوة اى بنحو لا يتميز ولا يتشخص ، والفعل هو الاثر المتميز المتشخص ثم نقل الفعل الى مطلق الموجود المتميز المتشخص وما بالقوة اليه بوصف عدم التميز والتشخص فيكون المفهوم من القوة حينئذ امكان المقوى عليه الموجود عند القوى ـ ط مد .

(١) الصفة هنا كما فى قولهم الوصف العنوانى اما عين ذات الموضوع واما جزء ذاته واما خارج عنه ـ س ره .

والوجود فعلا و إن لم يكن بالحقيقه فعلا و تأثيراً بل انفعالاً و تأثراً ، فإنه لما كان المعنى الموضوع له اسم القوة أولا كان متعلقاً بالفعل، فهاهنا لما سمّوا الإمكان بالقوة سمّوا الأمر الّذي يتعلق به الإمكان وهوالحصول والوجود بالفعل . ثمّ إنّ المهندسين لمّا وجدوا بعض الخطوط من شأنه أن يكون ضلعاً لمربع خاص وبعضها ليس ممكناً له ذلك جعلوا [1] ذلك المربع قوة ذلك الخط كانه أمر ممكن ذلك فيه ، وخصوصا لمّا اعتقد بعضهم إنّ حدوث المربع هو بحركة ذلك الضلع على نفسه ، و إذا عرفت القوة عرفت القويّ ، و عرفت أنّ ضد القويّ إمّا الضعيف و إمّا العاجز ، و إمّا السهل الانفعال ، وإمّا الضروري ، وإمّا غير المؤثر ، و إمّا أن لايكون المقدار الخطي

(١) اى الخط الممكن له ذلك أوالخط الغير الممكن له ذلك كالخط المستدير فكأن المربع امر ممكن له أن يصير اضلاعه مستديرة أو كأن المستدير يمكن أن يصير مربعاً لو استقام ، ولا تتوهمن من كلام المصنف فى حاشية الشفاء ان الخط قوة المربع حيث جعل المربع مقوياً عليه فقال : و جعلوا ذلك المربع قوة ذلك الخط بمعنى المقوى عليه كانه أمر ممكن له بالقوة انتهى ، اذ لوكان المقصود قوة الخط لم يكن معنى آخر سوى الامكان بل مراده ان اطلاق القوة على المقوى عليه أعنى المربع معنى آخر ، و كلامههنا مثل كلام الشيخ صريح فى أن المربع قوةذلك الخط و حينئذ يكون معنىآخر للقوة لان القوة التي فى المربع ليست بمعنى مصدرية الافعال الشاقة ولا بمعنى القدرة ولا بمعنى الانفعال بالسهولة ولا بمعنى الامكان و التهيؤ لان المربع مشتمل بالفعل على ضلعه ، وأما قولهم كانه أمر ممكنفيه فالمراد بهان القوة بهذا المعنى شبيهة بالقوة بمعنى الامكان والافالامكان فى المربععام فى ضمنالوجوب وهوجامعله بنحواتمفكأنالوجدان بنحواتم للخط فيالمربع يعبر عنه بالقوة .

ثم ان للمهندسين اصطلاحاً آخر فى القوة وهو انهم يجعلون الخط الذى يساوى مربعه الخطين الاخرين فيقوتهما فيقولون هذا الخط فى قوة ذين كما اذا كان خط طوله عشرة أذرع والاخران أحدهما ستة والاخر ثمانية فان مربع الاول أيحاصل ضربعددهفى نفسهمأة وهومساولمربعى الستة والثمانية أعنيالستة والثلاثين والاربع والستين ، وعليهذا فنير القوى ان لايكون الخط مربعه يساوى مربعين ومراد المصنف و الشيخ من المربع الشكل المعروف ـ س ره .

ضلعاً لمقدار مربع سطحي مفروض كل واحد من هذه المعاني المقابلة بجهة أُخرى ، فأمّا القوة بمعنى الإمكان فقد سلف ذكر أحكامه فيما مضى ، و إن كان هذا الإمكان المقابل للفعل بوجه غير الإمكان المقابل للضرورة الذاتية للوجود أو للعدم ، أعني الوجوب و الامتناع لما سيتضح في اثبات المادة لكلّ ذي حدوث و تجدد. وأما القوة بمعنى عسر الانفعال فهو أحد الأنواع من الكيفية و سيأتي تفصيل القول فيه ، وأما القوة بمعنى الشدة و بمعنى القدرة فكأنها أنواع للقوة بمعنى الصفة المؤثرة .

فصل (٢)

في تحديد القوة بهذا المعنى

قد علمت أنّ القوة قد يقال لمبدء التغير من شيء في شيء آخر من حيث هو آخر ، و إنما وجب التقييد بهذه الحيثية لأنّ الشيء الواحد لو فعل في نفسه فعلا كالمعالج إذا عالج نفسه لكان يجب أن يكون فيه اختلاف جهة وتركيب وإلا لكان ذلك الواحد قابلا و فاعلا معاً من جهة واحدة ، و ذلك ممتنع في المركب أيضاً فضلا عن البسيط ، اللّهم إلاّ أن لايكون هناك قوة إمكانية للموصوف بالقياس إلى الصفة بل مجرد اللزوم على جهة الفعلية المحضة لاعلى جهة الاستعداد كما في لوازم الماهيات ، و كثير من الناس كصاحب الملخص و غيره لما نظر في لوازم الماهيات و رأى إنّ فيها فاعلا وقابلا بمعنى آخر وقع في شك و تزلزل في امتناع كون الشيء الواحد فاعلا و قابلا ، مع أنّ التقابل بين القوة و الفعلية من الضروريات الواضحة المستبينة .

وبالجملة فالجزم حاصل بلا شبهة في أنّ الشيء يمتنع أن يكون مبدء التغير في نفسه لأنه لو كان مبدءاً لثبوت صفة أومعنى لنفسه لدامت تلك الصفة أوذلك المعنى له ما دام ذاته موجودة ، ومتى كان كذلك لم يكن متغيراً ، فعلمنا أنّ مبدء تغيره لابد أن يكون غيره ، و بهذا يثبت أنّ لكل متحرّك محركاً غيره .

ثمّ قوة الفاعل قد تكون مع شعور و إرادة و قد لا تكون ، و كل واحدة

تنقسم أقساماً ، و قوة المنفعل أيضاً قد تكون في الاجسام ، و قد تكون في الأرواح ، و كل منهما قد تكون ماهيّته نحو القبول دون الحفظ كالماء يقبل الشكل ولا يقبل الإمساك ، و قد تكون قوة عليهما كالشمعة و كالأرض .

وأيضاً قد تكون قوة الشيء المنفعل على أمر واحد كقوة الفلك على الحركة الوضعية أو امور محدودة كقوة الحيوان أو امور غير متناهية بل جميع الأمور كقوة الهيولى الأولى ، و كذا قوة الفاعل يجوز أن تكون محدودة على أمر واحد وقد تكون على امور كثيرة محدودة كقوة المختارين على ما يختارونه ، و قد تكون على جميع الأمور كالقوة الالهية ، إنه على كل شيء قدير .

و ضابطة القول في القبيلتين إنّ الشيء كلّما كان أشد تحصّلا كان أكثر فعلا و أقل انفعالاً ، و كلّما كان أضعف تحصّلا كان أكثر انفعالا و أقل فعلا ؛ فالواجب جلّ ذكره لمّا كان في غاية تأكد الوجود وشدة التحصل كان فاعلا للكل وغاية للكل ، وكانت قوته وراء مالايتناهي بما لايتناهى ، و الهيولى لمّا كانت في ذاتها مبهمة الوجود غاية الإبهام كالجنس العالي لتعرّيها في ذاتها عن كافة الصور التي هي مبادي للفصول ومقومات للحصول كانت فيه قوة قبول سائر الأشياء كالجنس العالي يقبل كل فصل و يحصّل كل قسم ، لست أقول فيها استعداد كل شيء إذ الاستعداد لكونه قوة قريبة مخصوصة لايحصل إلّا بسبب صورة مخصوصة ؛ فلا استعداد للهيولى في ذاتها لمطلق الصورة و إنما يستعد لأمر مخصوص لأجل صورة مخصوصة ، و أما تقسيم القوة الفاعلة فهو أن نقول من رأس[1] : القوة إما أن يصدر عنها فعل واحد أو أفعال مختلفة ، و كلا القسمين يقعان على قسمين آخرين ، فإنه إما أن يكون لها بذلك الفعل شعور أو لا يكون فحصل من هذا الكلام في التقسيم أربعة أقسام :

---

(١) القول من الرأس المطلق ان يقال القوة الفاعلية امالها القاهرية و التسخير بقول مطلق بالنسبة الى كل الموجودات فهي مبدء المبادى جل شأنه وعم قدرته ، واما لها شوب الانقهارية والتسخر لله تعالى فامالها الغنى عن المادة ذاتاً وفعلا فهي المبادى العالية من المفارقات المحضة ، واما ليس كذلك فاما أن يصدر عنها فعل واحد الخ - س ره .

الأول: القوة التي يصدر عنها فعل واحد من غير أن يكون لها به شعور ، و ذلك على قسمين فإنها إما أن تكون صورة مقومة وإما أن لايكون كذلك بل يكون عرضاً؛ فإن كانت صورة مقوته فإما أن يكون في الأجسام البسيطة فيسمى طبيعة مثل النارية و المائية ، وإما أن يكون في الأجسام المركبة فيسمى صورة نوعية لذلك المركب مثل الطبيعة المبرّدة الّتي في الأفيون و المسخّنة في الفرفيون ، و إما إن كان عرضاً فذلك مثل الحرارة و البرودة .

القسم الثاني : القوة الّتي تصدر عنها أفعال مختلفة من غير أن يكون لها شعور بها فذلك هو القوى النباتية .

القسم الثالث : القوة الّتي يصدر عنها فعل واحد على سنّة واحدة مع الشعور بذلك الفعل و ذلك هو النفس الفلكية .

القسم الرابع : القوة الّتي يصدر عنها أفعال مختلفة مع الشعور بتلك الأفعال ، وذلك هي القدرة الموجودة في الحيوانات الأرضيّة فهذه أقسام القوة . ويظهر مما قلناه إنّ القوة لايمكن أن تكون مقولة على هذه الأقسام الأربعة قول الجنس لأنّ بعض أقسامها صور جوهرية وبعض أقسامها أعراض، ولايمكن أن تكون الجواهر والأعراض مشتركة في وصف جنسي عند الجمهور، وأما القسم الأول فإنما نتكلم فيه في مباحث المادة والصورة ، وأما القسم الثاني والثالث فإنما نتكلم فيهما في علم النفس، وأما القسم الرابع فنتكلم فيه في مباحث الكيفيات والّذي يجب أن يعلم[1] هاهنا بعد أن علمت أنّ القوة الفاعلة قد تكون محدودة نحو شيء واحد كقوة النار على الإحراق فقط ،

(١) الكلام لا يخلو عن ابهام فان ظاهر صدره انه يريد القوة الفعلية وظاهر ذيله انه يريد القوة الانفعالية كما هو ظاهر قوله كان ما بالفعل والقوة معا الخ لكن الكلام حق على أى تقدير فخصوصية الفعل انما تاتى من ناحية الاسباب الخارجة من غير أن تستند الى القوة ، ونسبة القوة الى الفعل نسبة التشكيك فان كانت القوة فاعلية كانت هي المرتبة الشديدة بالنسبة الى الفعل وهو اضعف بالنسبة اليها ، وانكانت القوة انفعالية كانت النسبة بالعكس والفعل اشد من القوة وسياتى بعض التوضيح لذلك ـ ط مدظله .

و قد تكون على أشياء كثيرة كقوة من له الاختيار على ما يختار أنّ مثل هذه القوة تكون على شخص منتشر تخصصها بواحد شخصي من نوعه دون غيره أسباب خارجة ، فإذا وجد ذلك الشخص بطلت القوة عليه من حيث ذلك الشخص إذ لو كانت القوة عليه باقية كان ما بالفعل[1] وما بالقوة معاً لكن لاتبطل القوة من حاملها على شخص مثله بل القوة على الشخص المنتشر تبقى مع عدم الفعل ؛ فأمّا على هذا الشخص فإنها تعدم مع عدم الفعل ، و هذا كما إنّ المعنى المعقول إذا تناول شخصاً لم يبطل عند عدم شخص مّا بعينه ، و أما إذا تناول شخصا مستنداً إلى أمر مشار إليه فإنه يبطل إذا عدم ذلك الشخص ، و نسبة الوجوب إلى الامكان قد مر إنها نسبة كمال إلى نقص فلهذا لايبطل الإمكان عند الوجوب لكن القوة على الفعل المخصوص يبطل كما عرفت .

فصل (٣)

في أن القدرة هل يجب أن تكون مع الفعل أم لا

زعمت طائفة إنّ القدرة يجب أن تكون مقارنة للفعل ، و استبعد الشيخ ذلك فقال في الهيات الشفاء : القائل بذلك القول كأنه يقول إنّ القاعد ليس يقوى على القيام اى لا يمكن في جبلّته أن يقوم ما لم يقم فكيف يقوم ، فهذا القائل لامحالة غير قوي على أن يرى و على أن يبصر في اليوم الواحد مراراً فيكون بالحقيقة أعمى .

و العجب[2] اعتذار صاحب الملخّص عنهم بقوله و ليس عندى هذا الاستبعاد

---

(١) لعلك تقول لايتم التقريب لان الكلام فى القوة الفعلية لا الانفعالية فاجتماع القوة الفعلية مع مابالفعل ليس بمحذور انما المحذور بقاء الاستعداد مع فعلية المستعدله .

فأقول المراد لزوم اجتماع ما بالقوة الانفعالية مع الفعلية فى طرف القابل لو لم يبطل القوة الفعلية فى طرف الفاعل على الشخص المقوى عليه المعين عند وجوده فينجر الى الاجتماع الاستعداد على الشيء مع فعليته وهو محال فثبت المطلوب من أن القوة على الشخص المعين اذا بطلت تبقى على الفرد المنتشر ـ س ره .

(٢) واعجب من الاعجب ان كثيراً ممن تأخر عنه كالقصرى تلقاه بالقبول ، ووفق ✿

الّذى ذكره الشيخ في موضعه ، لأنّ الّذي فسّر معنى القوة بكونها مبدء التغير ، و مبدء التغير إما أن يكون قد كملت جهات مبدئيته أو لم تكمل ولم تخرج بالكلية إلى الفعل ،فان كملت جهات مؤثريته ومبدئيته وجب أن يوجد معه الأثر واستحال تقدمه على الأثر ، و حينئذ يصح قولنا إنّ القوة مقارنة للفعل و إن لم يوجد أمر من الأمور المعتبرة في مؤثريته لم يكن ذلك الّذي وجد تمام المؤثر بل بعضه ؛ فلم يكن الموجود هو القوة على الفعل بل بعض القوة ، ولاشك إنّ الكيفية المسماة بالقدرة حاصلة قبل الفعل وبعده ، و لكنها بالحقيقة ليست هي تمام القوة على الفعل بل هي أحد أجزاء القوة ، وإذا أمكن تأويل كلام القوم على الوجه الّذي فصّلناه فأيّ حاجة بنا إلى التشنيع عليهم و تقبيح صورة كلامهم انتهى .

اقول : هذا المعتذر كأنه خلط بين القوة الّتي تقابل الفعل ويصحبه الإمكان ، و بين القوة الايجابية الّتي للفاعل التام الفاعلية ، و كأنه نسي ما كان[1] قد اعترف به من أنّ تلك القوة لها لازم وهو الإمكان ، ولم يعلم أنّ هذا الإمكان لكونه استعداداً صرفاً لا يجامع الفعلية ، ليس حاله كحال الإمكانات الذاتية الّتي تعرض للماهيات سيما البسيطة في لحاظ الذهن بحسب كونها منحازة عن الوجود في اعتبار العقل فقط حين ماهي موجودة بعين ذلك الوجود ، ولفظ المبدء أيضاً مشترك بين مبدء إمكان الشيء ومبدء فعلية الشيء : فالصورة المنوية يصدق عليها إنها مبدء إمكان الإنسانية ، ولايمكن

✽ بين القولين بأن من قال انها مع الفعل أراد القدرة المستجمعة لجميع شرايط التأثير ، ومن قال انها قبله أراد القوة الغير المستجمعة وكل ذلك خلط كما قال المصنف قدس سره لان القدرة الحيوانية ليست الا القوة المصحوبة للامكان الاستعدادى و ككفاك تفسيرها بصحة الصدور واللاصدور ، والصحة هى الامكان ولا تجامع الفعلية والمستجمعة للشرايط قوة بمعنى آخر - س ر ه .

(١) و هو ما ذكر في الفصل الاول فأن جل ما ذكر فيه منقول عن كلامه في المباحث المشرقية ، وبالجملة القوم انما ذكروا مقارنة القدرة الفعل في القدرة بمعنى صحة صدور الفعل وامكانه والامام وجهه بالقوة الفاعلية التامة التأثير اعنى العلة الفاعلية مع انضمام بقية ما يجب فى العلة التامة كما هو ظاهر كلامه فقد غالط فى معنى القوة - ط مد .

أن تكون هي بعينها مبدء فعلية الإنسان، و إلاّ لزم أن تكون القوة بما هي قوة فعلا بالقياس إلى شيء واحد، و هو مع الّذيا و الّتي معترف بأنّ مبدء التغير متى لم يكمل لايمكن أن يوجد منه الأثر، و إذا كمل وجب منه صدور الأثر، فموضوع النقصان يخالف موضوع التمام، وموضوع الامتناع وموضوع الوجوب كيف يكونان شيئاً واحداً بما هو واحد؛ فما كان مبدء صحة الفعل و الترك معاً لا يجوز أن يكون هو بعينه من غير زيادة شيء عليه مبدءاً للفعل بخصوصه؛ فمبدء القوة و القدرة على الصحة و الإمكان شيء ومبدء الفعل و الوجود على البتّ و الوجوب شيء آخر مغاير له؛ فكيف يجوز لأحد في شريعة العقل و دين الفطرة أن يقول: القوة على الشيء لا يكون إلّا مع الفعل، و من تأمّل قليلا في مفهوم قولنا مبدء التغير يعلم أنّ مثل هذا المبدء بحسب هذا المفهوم يلزم أن يكون مصحوباً للعدم والامكان بالقياس إلى ما هو مبدء له، لأنّ مبدء الأمر اللازم له لاينبغي أن يقال فيه إنه مبدء التغير في شيء آخر و سنزيدك ايضاحاً.

فصل (٤)

في ايضاح القول بان كل واحدة من القوة الانفعالية متى يجب معها الفعل و متى لا يجب

إنّ القوة الفاعلية المحدودة إذا لاقت القوة الانفعالية المحدودة وجب صدور الفعل منها، و القوة الفعلية قد تسمّى قدرة وهي إذا كانت مع شعور و مشية، سواء كان الفعل منها دائماً من غير تخلف أولا.

والمتكلمون زعموا إنّ القدرة ليست إلاّ لما من شأنه الطرفان الفعل والترك؛ فالفاعل الدائم الفعل التام الفاعلية لا يسمّونه قادراً.

و الحق خلاف ما اعتقدوه اللّهمّ إلّا أن يفسّروا القادر بما يمكن و يصح منه الفعل، و يمكن و يصح منه الترك، حتى يكون في كلّ من الأمرين ممكناً ناقصاً كالقدرة الّتي توجد في الحيوان الّتي يحتاج معها إلى مرجّح وداع ينضم إليها فيتم

معه فاعليته . و أمّا من فسر القادر بمن يصدر عنه الفعل بشعور و إرادة ؛ فمن فعل بمشيته سواء كانت المشية لازماً لذاته أو غير لازم فهو عنده قادر مختار ، صادق عليه إنه إن شاء فعل و إن لم يشأ لم يفعل ، سواء اتفق عدم المشية أو استحال ، و صدق[۱] الشرطية غير متوقف على صدق طرفيها ، ولا من شرط صدقها أن يكون هناك استثناء بوجه من الوجوه ، نعم القادر له أقسام :

منها الفاعل بالقصد و هو أن يتساوى نسبته إلى الطرفين فيحتاج إلى ضميمة اُخرى كعلم جديد أو وجود قابل ، أو صلوحه كحاجة الكاتب إلى لوح و استواء سطحه ، أو آلة كحاجته إلى القلم و حاجة النجار إلى المنحت ، أو معاون كحاجة النشار إلى نشار آخر ، أو حضور وقت كحاجة صانع الأديم إلى الصيف ، أو داع كحاجة الآكل إلى الجوع ، أو إلى زوال مانع في المادّة كحاجة الصبّاغ إلى زوال الوسخ ؛ أو في غيرها كحاجة الغسال للثوب إلى زوال الغيم .

و اعلم أنّ الدّاعي غير الارادة فانّ الفاعل بالارادة قد يكون له داع و قد لا يكون[۲] فيحدث بعد ما لم يكن ، و هو في جميع الأحوال[۳] موصوف بأنه فاعل بالارادة .

---

(۱) بل الشرطية تتألف من واجبين كان شاء فعل لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات سواء كانت جهاته الصفاتية اوالافعالية ، و حاصل كلامه انه لا تلازم بين المعنيين كما ادعاه بعض المتكلمين فان الصحة وهي الامكان لاتصدق على قدرة الواجب تعالى ، واما كون الفاعل بحيث ان شاء الخ فيصدق لان استعمال كلمة الشرط لايستلزم الامكان بل أعم موردا منه ومن الوجوب اذعلمت أن الشرطية تتألف من واجبين ومن ممتنعين ـ س ر ه .

(۲) أى قد لايكون له داع اصلا كالمجازف على قول المتكلم ، وان كان للمجازف و العابث غاية ما على قول الحكماء كما مر ، أولا يكون له داع زائد كما هو المتبادر من الداعى كما في الواجب تعالى على قول الحكماء ـ س ر ه .

(۳) غاية الامر ان المجازف مع ارادة جزائية لفعله و الفاعل بالداعى مع ارادة حكمية سواء كانت ارادته وداعيه عين ذاته او زائدين على ذاته ـ س ر ه .

و منها الفاعل [1] بالعناية و هو الّذي منشأ فاعليته و علة صدور الفعل عنه و الداعي له على الصدور مجرد علمه بنظام الفعل و الجود لا غير من الأمور الزائدة على نفس العلم كما في الواجب جلّ ذكره عند حكماء المشائين.

و منها الفاعل بالرضا و هو الّذي منشأ فاعليته ذاته العالمة لا غير ويكون علمه بمجعوله عين هوية مجعوله كما إنّ علمه بذاته الجاعلة عين ذاته كالواجب تعالى عند الإشراقيين لكونه نوراً عندهم، و نوريته [2] الّتي هي علمه بذاته سبب ظهور الموجودات في الأعيان منه تعالى، ومجعولاته بالذات هي الأنوار القاهرة و المدبرة العقلية و النفسية وبواسطتها الأنوار العرضية ومواضع الشعوز المستمرة وغير المستمرة إلى آخر الوجود على ترتيب الأنور فالأنور حتى ينتهي إلى الغواسق و الظلمات كما فصّلوه في زبرهم، وهذه الثلاثة كلّها مشتركة في أنّ كلامنها فاعليته بالاختيار و إنه يفعل بالمشية و الداعية العلمية سواء كان العلم مفارقاً عنه أو لازماً لذاته زائداً على ذاته أوعين [3] ذاته، وما سوى [4] هذه الثلاثة فاعل بالجبر وهي ايضاً ثلاثة أقسام.

---

(١) قد مرمنافي مباحث العلة والمعلول الشك في وجود هذا القسم وهو الفاعل بالعناية وان الظاهر رجوع الفاعل بالقصد الى الفاعل بالرضا نعم الفاعل بالتجلى الاتى ذكره في الالهيات لو كان من الفاعل بالعناية على ما أدرجه المصنف قسم مستقل غير الفاعل بالرضا - ط مد.

(٢) تعريض بالمشائين حيث ان سبب ظهورات الموجودات له تعالى عندهم صورها التى هي علومه الحصولية، وبيان التعريض ان من كان نور الانوار والنور سبب الظهور والاظهار سيما ماهو حقيقة النور، والنور الحقيقى لايحتاج فى انكشاف الاشياء له الى الصور فان ظهوره و اظهاره ينفذ الى تخوم الاشياء - س ر ه.

(٣) وهذا اشارة الى قسم آخر و هو الفاعل بالتجلى و قد مر بيانه فى الحواشي السابقة فتذكر - س ر ه.

(٤) قد قدمنا فى مباحث العلة والمعلول فى الكلام على أقسام الفاعل بياناً جامعاً فى ذلك، و تبين منه ان انقسام الفاعل الى المختار والمجبور ليس انقساماً حقيقياً منوعاً بل انقسام مشهورى، و يظهر بالرجوع اليه مناقشات جديدة فيما يتضمنه كلامه فى هذا الفصل.

واما تسميته (ره) ما سوى الفاعل بالقصد وبالعناية و بالرضا بالفاعل بالجبر. ✿

منها الفاعل بالطبع و هو الّذي يفعل بطبعه الجسماني حين هو مخلّى و طبعه من غير عائق.

و منها الفاعل بالقسر و هو الّذي يفعل بطبعه المقسورة على خلاف ما يقتضيه حين ما هو مخلّى و نفسه بتحريك قاسر و تحويل محوّل.

و منها الفاعل بالتسخير و هو الطبيعة الّتي تفعل باستخدام القوة القاهرة عليها فيماينشأ منها في المادة السفلية من الحركات والاستحالات كالقوى الحيوانية والنباتية فيما يصدر عنها طاعة للنفوس و خدمة للقوى كالجذب و الدفع و الإحالة و الهضم و التنمية و التوليد و غير ذلك؛ فإنّ صدور هذه الأفاعيل منها ليس بحسب طبايعها مخلاّة، ولا بالقسر المخالف للطبع بل بحسب الموافقة لمباديها المقتضية إياها المقومة لوجوداتها، ففاعليتها نوع آخر مخالف للطبيعي و القسري و مخالف أيضاً للإرادي من حيث أنه إرادي. مثال ذلك إنّ النفس إذا حرّكت البدن بالاختيار فهذه الحركة لها نسبة في الصدور إلى النفس ولها نسبة فيه أيضاً إلى البدن فإذا نسبتها إلى النفس فسمّها اختيارية وإذا نسبتها إلى البدن أو آلة من آلاته فسمّها تسخيرية إذ لا اختيار للبدن و قواه الطبيعية، و هذه الثلاثة أيضاً مشتركة في أنها مجبورة في فعلها. ولو

✿ وقوله في آخر كلامه : « ان هذه الثلاثة مشتركة في انها مجبورة في فعلها » فمبنى على التحليل في معنى الاختيار والجبر، وان حقيقة الاختيار كون الفعل بحيث يستند الى فاعل علمي تام الفاعلية مستقل في التأثير، والجبر خلاف ذلك اما لكون الفاعل غير علمي او لكون الفاعل مع علمه بالفعل غير مستقل في التأثير، و هذا غير الاختيار والجبر الذين هما كون الفاعل بحيث ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل و عدم كونه كذلك فقد ظهر ان المراد بما ذكره من الاختيار والجبر هو المعنى التحليلي، و لذلك يقول ره اخيراً : ولو نظرت حق النظر لم تجد فاعلا بالاختيار المحض الا البارى جل ذكره و غيره مسخرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين او مجبورين الخ فان الجمع بين الجبر والاختيار لا يتم الا بالنظر الى المعنى التحليلي المذكور و لولا ذلك لكان جمعا بين القسمين المتباينين فافهم ـ ط مد.

نظرت حق النظر لم تجد فاعلاً بالاختيار المحض إلّا الباري جلّ ذكره ، و غيره مسخّرون له فيما يفعلونه سواء كانوا مختارين أو مجبورين فإنّ كثيراً من الفاعلين مجبورون في عين اختيارهم . و لنرجع إلى ما كنا فيه فنقول : هذه القوى الّتي هي مبادی الحركات و الأفعال بعضها يقارن النطق و التخيل و بعضها لا يقارن ، و الّتي تقارن النطق لا يجب بإنفرادها من حضور منفعلها ووقوعه منها على نسبة يجب معها الفعل ، ولا يلزم من وجود منفعلها ولامن ملاقاتها للقوة المنفعلة أن يفعل لا محالة ، كيف وكما إنّ المادة الجسمية قد تكون نسبتها إلى صورتين متضادتين نسبة واحدة فكذلك حال القوى المقارنة للنطق و التخيل قد يكون نسبتها وهي بإنفرادها إلى متقابلين نفسانيين نسبة واحدة ، فإنه يكاد أن يعلم بقوة واحدة عقلية الإنسان و اللاإنسان وقد يكون لقوة واحدة حيوانية أن يتوهم أمراللّذة والألم ، وأن يتخيل الملذّ و المولم ، ويتصوّرالشيء وضدّه فهي كلها[1] في ذاتها قوة على الشيء وضدّه ، وبالحقيقة لاتكون تلك القوى تامة الفاعلية إلّاإذا اقترن بها إرادة منبعثة عن اعتقاد أورأی فکري أوشوق منبعث عن تخيل حيواني شهوي أوغضبي . وبالجملة لابدّ من داع منبعث منها إرادة جازمة غير مائلة عن نهج المراد و هي الّتي تسمّى بالإجماع الموجب لتحريك الأعصاب و العضلات حتى صار الفعل واجباً ، و ذلك لأنّ تلك القوى لو كانت بإنفرادها موجبة للفعل وغير منفك عنها الفعل لوجب أن يصدرعنها الفعلان المتضادان معاً وهذا ممتنع جداً . وأما القوى الفاعلة الّتي في غيرذوات النطق و التخيل فهي أيضاً مما قد يمكن منها الفعل ولا يجب ، و قد يجب و ذلك إذا كانت

---

(١) قال الشيخ في الهيات الشفاء : و التي يقارن النطق والتخيل تجانس النطق والتخيل فانه يكاد أن يعلم بقوة واحدة الانسان و اللانسان ، و يكون بقوة واحدة أن يتوهم أمر اللذة والالم ، وكذلك هذه القوى أنفسها تكون قوة على الشيء و ضده ، و انما عدل عن طريق الشيخ لان الادراك عند الشيخ انفعال و عنده قدس سره فعل فان الاحساس والتخيل بالانشاء و التعقل بالتشأن الذاتي ، والقوم أيضاً يقولون العقل البسيط الملكة العلمية الحاصلة في حد العقل بالفعل الغنى عن اكتساب جديد ـ س ر ه .

تامة رفع عنها المانع ولاقت القوة المنفعلة فوجب هناك الفعل من غير تراخ ، والقوة الانفعاليّة أيضاً الّتي تجب إذا لاقت القوة الفاعلة أن يحدث منها الانفعال وهي القوة الانفعاليّة التامة لأنها أيضاً كالفاعلة قد تكون تامة و قد تكون ناقصة و هي البعيدة و الأولى هي القريبة ، ومراتب البعد مختلفة ففي المني قوة أن يصير رجلا و كذا في الصبيّ لكن الّتي في المني بعيدة لأنها تحتاج إلى أن تلقاها قوتان فاعليتان حتى تصير بالغة حدالرّجولية إحداها المحركة إياها إلى الصبويّة وثانيتها المحركة إياها إلى حد الرجليّة بخلاف القوة المنفعلة الّتي في الصبي فانها يكفيه أن تلقاها قوة محركة إلى الرجلية فقط ، وأبعد من تلك القوة قوة العنصر بل قوة الهيولى لأن يصير عقلا بالفعل بل عقلا فعالا للمعقولات الّتي دونه كما سيجيء إثباته في موضعه إنشاء الله تعالى.

فصل (٥)

في تقسيم اخر للقوة الفاعلية

و هو إنّ القوة الفعلية قد تكون مبدء الوجود وقد تكون مبدء[1] الحركة ، و الإلهيون من الحكماء يعنون بالفاعل مبدء الوجود و مفيده ، و الطبيعيون يعنون مبدء الحركة على أقسامها ، والأحق باسم الفاعل هو المعنى الأول لأنّ مبدء الحركة لا يخلو من تجدّد و تغير عما كان أولا فهو كالآلة المتبدلة و لذلك هو محرك متحرك فاعل منفعل محفوظ متبدّل باقٍ زائل ، و إن سئلت[2] الحق فالحقيق باسم الفاعل

---

(١) بل مبدء التغير ليشمل الكون والفساد فانهما دفعيان عندالقوم ـ س ر ه .

(٢) قد تقدم في مباحث العلة والمعلول ان العلية ومنها العلية الفاعلية دائرة في نشأة الطبيعة كما انها دائرة بينها و بين ماوراءها و فيما ورائها ففاعل الحركة في الطبيعة هو الطبيعة كما هو مصطلح الطبيعي و فاعل الوجود أعم منه كما هو مصطلح الالهي ، و أما ما ذكره من أن الاحق باسم الفاعل هو البارى عزاسمه فمبنى على تحليل معنى الفاعل ولايوجب بطلان فاعلية الطبيعة للحركة أوسائر العلل الوجودية للموجودات كما لايخفى ـ ط مد .

ما يطرد العدم بالكلية عن الشيء ويزيل النقص و الشر أصلا و هو الباري [١] جلّ ذكره لأنّ فعله إفاضة الخير و إفادة الوجود على الإطلاق من غير تقييد بما دام الذات و ما دام الوصف أو بشرط الوصف أو في وقت دون وقت بل ضرورة أزلية بقدر إحتمال كل قابل مستحق وسعة قبول كل مستعد . وأمّا القوى الّتي هي مبادي الحركات على سبيل المباشرة فليست من شأنها إلاّ الإعداد و تهيأة المواد و تخليتها عن بعض الأضداد ليقبل غيرها بعد فراغها عنه او تقسيمها باختلاف الاستعداد دون الإفاضة و الإيجاد .

فصل (٦)

في طور آخر من التقسيم

و اعلم أنّك كما ستقف في مباحث العلّة و المعاول إنّ العلّة قد تكون علّة بالعرض فاعلم هاهنا أنّ أكثرما يظنّونه فاعلا فهوليس بفاعل بالحقيقة وذلك كالأب للأولاد والزارع للمزروع والباني للأبنية ، فليست هي عللامفيدة لوجود ما ينسب إليها بل إنّها معدّات من جهة تسبّبها وعلل بالعرض لا بالذات ، و المعطي للوجود في هذه المعلومات هو الله تعالى كما أشار إليه بقوله : « أفرأيتم ما تمنون ،أنتم تخلقونه أم نحن الخالقون ، أفرأيتم ماتحرثون ،أنتم تزرعونه أم نحن الزارعون ، أفرايتم النارالّتي تورون ،أنتم أنشأتم شجرتها أم نحن المنشؤون» فأشار إلى أنّ الجمهور

(١) فانه معطى الوجود للمواد والاستعداد و مخرجها من كتم العدم بخلاف الفاعل المصلح للطبيعين فانه منشأ تغيرها بعد ما أوجدها الله تعالى ثم بعد ماتم استعداد ها فاض وجود صورها عن عالم الباطن من الله الفياض للصور ، وهذا أحد معانى الامر بين الامرين القائل به اهل الحق فى مسئلة عموم القدرة فالحق تعالى هو الفاعل في الكل لانه المعطي للوجود بقول مطلق وغيره فاعل بمعنى كونه مبدء الحركات و التغييرات لا الموجودات حتى وجود الحركات بما هي فعليات فان الحركة امر بين صرافة القوة و محوضة الفعل. س ره .

مايسمّونه فاعلا ليس إلّامباشر الحركات ومبدء التغيرات في الموارد ومحرّكها . وأمّا فاعل الصور ومعطي الوجوديّة فهو الحقّ عزاسمه .

فصل(٧)

في طور آخر من التقسيم

إنّ القوى الفعليّة بعضها يحصل بالطباع وبعضهايحصل بالعادة وبعضهايحصل بالصناعةوبعضها يحصل بالاتّفاق . أمّاالّتي تحصل بالصناعة فهي الّتي تقصدفيهااستعمال موادّ وآلات وحركات فيكتسب للنفس ملكة يصدر عنهاالفعل بسهولة ، وتلك بمنزلة صورة تلك الصناعة كصورة النار للتسخين و صورة الماء للتبريد . و ستعلم في مبحث المعادأنّ الملكةربما تصيرصورة جوهريّة للنفس وتبعث بتلك الصورة في الآخرة يوم البعث ، وأمّا الّتي بالعادة فهي ماتحصل في أفاعيل ليست مقصودة فيها ذلك بل لشهوة أو غضب أورأي ثمّ يتبعها غاية هي العادة ولم يكن بقصد ولا بتوجيه الأفاعيل إليها بالأصالة إذلايلزم[1] أن تكون العادة نفس ثبوت صورة تلك الأفاعيل في النفس بل تكرر الأفاعيل ربما يؤدى لحصول أمر آخر فيها ليس من قبيلها لأنّها معدّات و المعدّلايلزم أن يكون شبيهاً بما هومعدّ له فملكة الفعل غير العادة الناشية من الفعل، ولا يلزم أيضاً أن يكون عادة آلات ومواد معينة ، فانّ عادة المشي وعادة التجارة بينهما تفاوت شديد . ثمّ مع ذلك[2] من دقق النظر يجد إنّه يرجع حصول العادة والصناعة

---

(١) كما ان عادة الصلاة و هى حركات أفعالية و أقوالية ربما استعقبت السكون و الطمأنينة بالله و ربما استعقبت الشرك بالله وكلاهما ليسا من جنس الحركات البدنية . والحاصل ابداء الفرق بين الفاعل بالصناعة و الفاعل بالعادة من وجوه ثلاثة :

احدها الحاجة الى استعمال مواد وآلات خارجية فى الصناعة .

و ثانيها كون ملكة الصناعة غاية بالذات لا بالعرض .

و ثالثها كون ملكة الصناعة صورة لافعالها و سنخاً لها بخلاف العادة فى المقامات الثلاثة ـ س‌ره .

(٢) ليس المراد انهماليسا قسمين من الفواعل ولا الاضراب من الفروق بل المراد ان مرجع كليهماالى الكيفية الراسخةالنفسانية والفروق من باب الغايات والبدايات ـ س‌ره.

إلى جهة واحدة ، والقوى الّتي تكون بالطبع منها مايكون في الأجسام الغير الحيوانية ومنها مايكون في الأجسام الحيوانيّة ، وستعلم معنى الاتفاق[1] والجزاف والعبث في مباحث العلّة الغائية .

فصل (٨)

فى انه هل (٢) يجب سبق العدم على الفعل فى كل فاعلية ام لا

اعلم أنّه ليس من شرط الفعل مطلقاً أن يكون مسبوقاً بالعدم كما زعمه المتكلّمون [٣] و ذلك لذهابهم إنْ علّة حاجة الممكن إلى العلّة هي الحدوث دون الإمكان فقط ، اللّهمّ إلاّ أن يعنوا بالفعل ماهو معنى مندرج تحت إحدى المقولات

---

(١) قد مضى معنى هذه و لعل السبب فى هذا و امثاله ان المصنف (س) قبل ان يرتب هذه المباحث حررها متفرقة وكان فى نظره أن يقدم مباحث القوة و الفعل على مباحث العلة و المعلول ثم وقع خلاف ذلك حين الترتيب - س ره

(٢) هذا قد مضى قبيل ذلك و اعاده تطفلا لتوجيه فرعين لاصل كلامى جميعها مشهورة ، أما الاصل فهو علية الحدوث للحاجة ولا توجيه له ، وأما الفرعان فاحدهما سبق العدم زمانا و ثانيهما عدم حاجة المعلول فى البقاء والتوجيه انهما يمكن تصحيحهما فى الفعل المقولى أعنى أن ينفعل لان الفعل التدريجى كالحركة و الزمان والطبيعة على التحقيق عنده وجوده فى جزئياته ، وجزئياته اجزاؤه ، وكل جزء مسبوق بالعدم الزمانى ولاجزء الاوينقسم ، ولايحتاج فى البقاء اذلا بقاء له وهذا الفعل فى عين كونه فعل القوى والطبايع فعل الله تعالى المحيط - س ره .

(٣) و مرادهم بالقول بالعدم العدم الزمانى اذلو أرادوا مايعم العدم الذاتى جاز وجود الفعل الدائم ، و لذلك ذهبوا أيضا الى كون الزمان أمراً موهوماً أو منتزعاً من ذات الواجب تعالى لئلا يرد عليهم أحد أمرين اما النقض بكون الزمان نفسه فعلا قديماً أولزوم أن يكون لكل زمان زمان الى غير النهاية ، غير انهم يلزمهم بالقول بكون الزمان أمراً موهوماً بطلان أصل البحث وفساد الاشتراط وبالقول بكونه منتزعاً من ذات الواجب تعالى عروض التغير للذات . و ربما اجابوا بجواز المغايرة بين المنتزع و المنتزع عنه و سنايؤدى الى جواز المغايرة بين المفاهيم ومصاديقها ويؤل الى السفسطة وهوظاهر - ط مد .

التسع العرضية أعني مقولة أن يفعل و هو التأثير التجددي كتسخين المسخّن مادام يسخّن وتسويد المسوّد مادام يسوّد ، وأمّا فعل الفاعل بمعنى المعطى للوجود مطلقاً فلا يشترط فيه سبق العدم ؛ فعلة الحاجة إلى المؤثر في مطلق الفعل هي الإمكان ، و أمّا الفعل التجددي الّذي لابقاء له في زمانين كالحركة والزمان و كذا الطبيعة السارية في الأجسام فيصدق فيه أنّه يفتقر إلى الفاعل في الحدوث لا في البقاء إذ لا بقاء له ، ويصدق فيه أيضاً إنّه لايفتقر إلّا في الامكان لأنّ إمكانه إمكان وجود أمر حادث متجدد كما سيأتي . وأمّا المتكلّمون فماعنوا بقولهم هذا المعنى ولاحاموا حوله بل صرّحوا بأنّ الباري لوجاز عليه العدم بعد إيجاده للعالم لما ضرّ عدمه وجود العالم . والحقّ عند المحقّقين إنّ وجود المعلوم وجود تعلقي لاقوام له إلّا بوجود جاعله الفيّاض عليه ، وليس تعلّق المعلول الحادث بغيره من جهة ماهيته لأنّها غير مجعولة ، ولا لأجل عدمه السابق عليه إذ لا صنع للفاعل فيه ، ولا لكونه بعد العدم إذ هذا الوجود من ضرورياته إنّه بعد العدم والضروري غير معلّل ؛ فاذن تعلّق الحادث بعلّته إنّما هو من حيث له وجود غير مستقل القوام بذاته لضعف تجوهره وقصور هويته عن التمام إلّا بوجود غيره حتّى يتمّ بوجوده فوجود علّته هو تمامه و كماله ، و ينتهي في سلسلة الافتقار إلى ماهو تام الحقيقة في ذاته وبه تمام كلّ تام ، وغنى كلّ ذي فاقة ، وغاية كلّ حركة وطلب دفعاً للدور والتسلسل، وهوالتام وفوق التمام لما ذكرناه، فكلّ ما سواه متعلق به مفتقر إليه . وقد مرّ إنّ الافتقار إليه لما سواه كأنه مقوم لها ولو كانت الحوادث تامّة القوة على قبول الافاضة لهوياتها لكانت موجودة دائماً لكنها إنّما يتم إمكاناتها واستعداداتها لقبول الوجود بتغيرات تعرض لها شيئاً بعد شيء فيتمّ بها قوّتها على الوجود فمتى تمّت قوّتها وجدت بلامهلة وتراخ ؛ فظهر إنّ كلّ فعل مع فاعله التام . ولهذا حكم المعلّم الأوّل إنّ الفعل الزماني لايكون إلّا لفاعل زماني ، وقال: إذا أردت أن تعلم أنّ الفاعل لهذا الفعل زماني أوغير زماني فانظر في حال فعله فان كان فعله واقعاً تحت الزمان ففاعله أيضاً كذلك لعدم انفكاكه عنه .

فصل (٩)

في ان القدرة ليست نفس المزاج كما زعمه بعض الاطباء

و بيانه إنّ المزاج كما سيأتي عبارة عن كيفية من جنس أوائل الملموسات أعني الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة وهي بالحقيقة من هذه الكيفيّات الأربع إلّا أنّها متوسّطة بينها منكسرة ضعيفة بالنسبة إليها ، وإذا كان كذلك وجب أن يكون فعل المزاج من جنس فعل هذه الكيفيّات إلّا أنّه أضعف منها لأنّها صرفة قوية وهو فاتر ضعيف ، ولمّا لم يكن تأثير القدرة من جنس تأثير هذه الكيفيّات عرفنا[1] أنّها ليست نفس المزاج بل هي كيفيّة نفسانيّة تابعه للمزاج بل يستتبعها صورة مدبّرة للمزاج حافظة إيّاه بايراد مايستحيل منه شيئاً فشيئاً ، وجبر مايتداعى إلى الانفكاك على الالتيام من موضوعات تلك الكيفيّات المتضادّة الأفعال المتخالفة الأوضاع ؛ فيكون لامحالة وجود تلك الصورة الموصوفة بالقدرة والتدبير والجبر و التسخير من أفق أرفع من أفق المزاج وهذا المبحث أليق بالطبيعيات .

فصل (١٠)

في الحركة والسكون

فإنّهما يشبهان القوّة والفعل وهما بالمعنى[1] الأعم[2] من عوارض الموجود[3] بما هو موجود إذ لايحتاج الموجود في عروضهما له إلى أن يصير نوعا خاصاً طبيعياً أو تعليمياً .

---

(١) كما ان هذا دليل على أن النفس ايضاً ليست نفس المزاج ـ س‌ره .

(٢) اى الشامل للخروج من الليس الى الايس ومن الامكان الى الوجوب والشامل للخروج من القوة الاستعدادية دفعة أو تدريجاً .

ان قلت :الخروج من الليس الى الايس حركة على سبيل التشبيه والمجاز لا بالحقيقة، وكذا الخروج دفعة و ان كان حركة بمعنى التغير الا أنه يحتاج في عروضه للموجود الى ✿

فنقول : الموجود إمّا بالفعل من كلّ وجه فيمتنع عليه الخروج ممّا كان عليه . وإمّا بالقوّة من كلّ جهة ، وهذا غير متصوّر في الموجود إلّا فيما كان له فعليّة القوّة فيكون فعله مضمّناً في قوّته ، و لهذا من شأنه أنّ يتقوّم و يتحصّل بأيّ شيء كان كالهيولى الأولى . و إمّا بالفعل من جهة و بالقوّة من جهة أخرى ، و لامحالة ذاته مركّبة من شيئين بأحدهما بالفعل وبالآخر بالقوّة ، و له من حيث هو بالفعل سبق

✿ التخصص الطبيعي كما في الانقلابات .

قلت : هب إن الخروج من الليس الى الايس كما في العقول حركة مجازاً ، وقول تقريبي ، و الخروج دفعة كالكون و الفساد محتاج الى التخصص الطبيعي في الوجود لانه من لواحق الجسم الطبيعي الا أن الحركة الجوهرية كسيلان الطبيعة ليست من لواحق الجسم بل من مباديه لان وجود الطبيعة سيال و هي فصل الجسم مقدم عليه فهذا تخصص بنفس الجسمية لابعدها - س ره .

(٣) مراده بالمعنى الاعم كما سيفسر أخذ الحركة معنى مطلق الخروج من القوة الى الفعل سواء كان على وجه التدريج كالحركة في الاين و الوضع أو دفعة كما في مورد الكون و الفساد عند المشائين ، و مطلق الخروج من القوة الى الفعل و عدمه عما من شأنه ذلك مما يعرض الموجود من حيث هوموجود قبل التخصص الطبيعي والتعليمي .

و فيه ان الخروج من القوة الى الفعل انما يتأتى فيما هو مركب مما بالقوة و ما بالفعل بنفسه أو بموضوعه و هو الجوهر الجسماني ، وهذا هوالتخصص الطبيعي ، و هذا الخروج اما كون و فساد واما حركة جسمانية أوحال المقولات التى لاحركة فيها عندهم ، و الجميع من احوال الجسم الطبيعي اى مجموع المادة و الصور و هو الجوهر الجسماني عندهم .

على أنه سيورد في فصول هذه المرحلة و التي بعدها أحكاماً ليست الاعارضة للحركة بالمعنى الاخص بماانها من خواص الجسم الطبيعي ، ولا ينفع فيذلك مجردتعميم مفهوم الحركة بما يشمل الكون و الفساد وغيره .

و الاحسن بالنظرالى شمول ما بالقوة لكلأمر مادى غير مفارق ثم ثبوت الحركة الجوهرية لكل جوهر مادى وحركة سائر المقولات العرضية بتبع الجوهر في سيلانه أن يقسم الموجود الى ثابت و سيال مساوقاً لتقسيمه الى مابالفعل وما بالقوة ، و البحث عند ذلك عن بعض أحكام الحركات مما يناسب العروض لمطلق الوجود - ط مد .

ذاتي على ماله من حيث هو بالقوة . وستعلم عن أنّ جنس الفعل له التقدم على جنس القوّة بجميع أنحاء التقدم . ثمّ القسم الأوّل الّذي هو بالفعل من كلّ وجه الّذي لايمكن عليه التغير والخروج من حالة إلى حالة أصلا يجب أن يكون أمراً بسيطاً حقيقياً، ومع بساطته لابد أن يكون كلّ الأشياء وتمام الموجودات كلّها كما سنبرهن عليه . والّذي هو بالفعل من وجه وبالقوّة من وجه له من حيث هو بالقوّة أن يخرج إلى الفعل بغيره من حيث هو غيره وإلّا لم يكن ما بالقوّة ما بالقوّة ، وهذا الخروج إمّا بالتدريج أو دفعة ، والخروج بالمعنى الأعمّ من الأمرين يعرض لجميع المقولات ، فانّه لامقولة إلّا و فيها خروج عن قوّة لها إلى فعل لكنّ المصلح عليه في استعمال لفظ الحركة هو ماكان خروجاً لادفعة فهو المسمّى بالحركة ، وعدم ذلك الخروج عن الموضوع القابل هو المسمّى بالسكون ؛ فحقيقة الحركة هو الحدوث التدريجي أو الحصول أو الخروج من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً أو بالتدريج أو لادفعة وكلّ هذه العبارات صالحة لتحديد الحركة .

وليس لك أن تقول: الدفعة عبارة عن الحصول في الآن ، والآن عبارة عن طرف الزمان ، والزمان عبارة عن مقدار الحركة فقد انتهى تحليل تعريف الدفعة و هو جزء هذه التعريف إلى الحركة فقد أخذ الشيء في تعريف نفسه وهو الدور المستحيل. و كذلك إذا قلنا يسيراً يسيراً أو بالتدريج فانّ كلا منهما لايعرف إلّا بالزمان الّذي لايعرف إلّا بالحركة .

لأنا نقول : كما قال بعض الفضلاء : إنّ تصوّرات هذه الأمور أي الدفعة و التدريج ونحوه بديهيّة بإعانة الحس عليها و إن كان معرفتها بحدودها محوجة إلى مقوماتها الذاتية من الزمان والآن فذلك هو المحتاج إلى البرهان (١) فمن الجائز أن يعرف حقيقة الحركة بهذه الأمور ثمّ يجعل الحركة ذريعة لمعرفة الزمان و الآن اللّذين أحدهما مقدارها والآخر طرف مقدارها وهما سببا هذه الأمور الأوّلية

---

(١) أى الى النظر والكسب بالمبادى التصورية اذ معلوم أن التصور لايكتسب من التصديق ، و انما قال ذلك لمشاركة الحد و البرهان كما مر ـ س ره .

التصوّر . و هكذا حال كثير من الأُمور الّتي هي ظاهرة [1] الإنيّة خفية الماهية وحينئذلايلزم الدور . وهذا الجواب ممّاذكره صاحب المطارحات ، واستحسنه الإمام الرازي في المباحث المشرقيّة لكنّ المتقدمين لم يلتفتوا إلى هذا التعريف لا شتماله على دورخفي إذلا بدأن يعتبر في تلك الأُمور الانطباق على أمر ممتد تدريجي الحصول و لذلك قال الشيخ في الشفاء : جميع هذه الرسوم يتضمّن بياناً دورياً فاضطر مفيدنا هذه الصناعة إلى ان سلك مسلكاً آخر ؛ فالقدماء عدلوا عن ذلك فقالوا : الحركة ممكن الحصول و كلّ مايمكن حصوله للشيء فإنّ حصوله كمال لذلك الشيء فإذن الحركة كمال لمايتحرّك ، ولكنّها تفارق سائر الكمالات من حيث إنّه لاحقيقة لها إلاّ التعدي إلى الغير و السلوك إليه فما كان كذلك فله لا محالة خاصيتان إحداهما إنّه لابد هناك من مطلوب ممكن الحصول ليكون التوجه توجّهاً إليه . الثانية إنّ ذلك التوجّه مادام كذلك فإنّه [2] بقي منه شيء بالقوّة فإنّ المتحرّك إنّمايكون متحرّكاً بالفعل إذا لم يصل إلى المقصود فما دام كذلك فقد بقي منه شيء بالقوّة ؛ فإذن هوية الحركة متعلّقة بأن يبقى منها شيء بالقوّة ، و بأن لايكون الّذي هو المقصود من الحركة حاصلا بالفعل . وأمّا سائر الكمالات فلا يوجد منها واحدة من هاتين الخاصيتين فإنّ الشيء إذاكان مربعاً بالقوّة صار مربعاً بالفعل فحصول المربعية هي من حيث هي لايوجب أن يقتضى ويستعقب شيئاً . وأيضاً فعند حصوله لايبقى منه شيء بالقوّة .

---

(١) قداشارقدس سره الى اعانةظهور الانية و بداهةالهلية والبسيطة على أن تصورات هذه الامور بوجه تمتاز عما عداها بديهية و ان كانت تصوراتها بحدودها كسبية فلا يردان الكلام كان فى بداهة تصورات مفاهيمها العرضية لا بداهة انيتها . و بعبارة اخرى الكلام فى بداهة ماهيتها لافى بداهة انيتها ـ س‌ره

(٢) فان الحركة انتظار وطلب ، وأى جزء فرض منهما كذلك اذليس بالفعل المحض ولا بالقوة المحضة و ليس أمراً دفعياً كالمربع مثلا فانه اذا تحقق وقع دفعة و تم فى الان ـ س‌ره .

فإذا عرفت هذا فنقول : الجسم إذا كان في مكان وهو ممكن الحصول في مكان آخر ففيه إمكانان أحدهما الحصول فيذلك المكان والثاني إمكان التوجه إليه ، وقد سبق أنّ كلّ مايكون ممكنالحصول فإنّ حصوله يكون كما لاله فإذن التوجهإلى ذلك المطلوب كمال ، لكنّ التوجه إلىالمطلوب متقدّم لامحالة على حصول المطلوب وإلّا لم يكن الوصول إليه علىالتدريج و كلا منافيه ؛ فإذن التوجه كمال أولللشيء الّذي [1] بالقوّة لكن لامن كلّ وجه فإنّ الحركة لاتكون كما لافي جسميته [2] وإنّما هي كمال له من الجهة الّتي هو باعتبارها كان بالقوّة فإذن الحركة كمال أوّللما بالقوّة من جهة ماهوبالقوّة ، وهذا الرسم للفيلسوف الأعظم أرسطاطاليس. وأمّا أفلاطونالالهي فإنّه رسمها بأنّهاخروج عن المساواة أي كون الشيء بحيث لا يكون حاله في آن مساوياً لحاله قبل ذلك الآن وبعده ، وأمّا فيثاغورس فإنّه نقل عنه في تعريف الحركه إنّها عبارة عن الغيرية [3] وهذا قريب ممّا ذكره أفلاطون إذ

---

(١) الباء للمصاحبة لان المراد بهذه القوة ماهي المضمنة في الفعل اذا الحركةأمر بين صرافة القوة و محوضة الفعل لاالقوة المحضة التيكانت متقدمة على مطلق الفعلية والاصدق على كل حادث مسبوق بالقوة و لولم يرد القوة التي هي بوجه فعلية لم يحصل فايدة الخاصة الثانية في ألفاظ التعريف كما لايخفى - س ره .

(٢) لان الكمال ما هو رافع نقص ما ، و الحركة رافعة لقوة مافهي كمال من جهة ماكان المتحرك بالقوة ، و ليست كما لا فيجسميته مثلا لان الجسمية مع الحركة كما كانت قبل ، انما الكمال الاول لجسمية الجسم المتحرك صورته النوعية . وما قد يقال ان هذا التعريف أخفى من الحركة نفسها فهو غلط لان ظهورانية الشيء غير ظهور ماهيته . مع أن ماهو الظاهر خروج الشيء من حال الى حال ، وأما ان ذلكالخروج على نحوالتدريج الاتصالي من حال قارة الى حال قارة بلا تخلل سكنات و لوفي ابطأ مايتصور منها و نحو ذلك فخفي ، ولذا أنكر صاحب الشبهة الاتية حصول الشيء بنحو التدريج الاتصالي فقال بتتالي الآنات و الآنيات - س ره .

(٣) ظن انها ليست عنده تعريفاً بل تبديل لفظ بلفظ كالتعبير عن الماهية بالكلي الطبيعي أو با لثمين ونحو ذلك و الا فان ساغ التعريف بالاعم فتعريفه بالطلب والعشق أولى من الغيرية لكن شيمة التأدب مع الاساتيد أحسن و حينئذ فلي توجيه وجيه لكلامه✿

فيه إشارة إلى أنّ حالها في صفة من الصفات في كلّ آن مغايرة لحالها قبل ذلك الآن و بعده.

و يمكن توجيه كلامهما بما يدلّ على تمام التعريف من أخذ التدريج (١) الاتّصالي فيه، فإنّ الشيء إذا كان حاله في كلّ حين فرض مخالفاً لحاله في حين آخر قبله أو بعده كانت تلك الأحوال المتتالية اُموراً متغايرة تدريجية على نعت الوحدة والاتّصال، فأفلاطون عبّر عن هذا المعنى بالخروج عن المساواة، وفيثاغورس عبّر عنه بالغيرية و المقصود واحد، ولا يرد عليهما إنّ كلا من هذين المعنيين أمر بسيط لايعقل فيه الامتداد و الاتّصال فليس شيء منهما تمام حقيقة الحركة، لكنّ الشيخ لم يلتفت إلى التوجيه المذكور، و قال في الشفاء: إنّ الحركة قد حدّت بحدود مختلفة مشتبهة و ذلك لاشتباه الأمر في طبيعتها (٢) إذ كانت لا يوجد أحوالها ثابتة بالفعل و وجودها فيما يرى أن يكون قبلها شيء قد بطل وشيء مستأنف الوجود، فبعضهم حدّها بالغيرية إذ كانت توجب تغير الحال و إفادةً لغير ما كان ولم يعلم أنّه

و هو أن يرادان الحركة هي ملاك الغيرية مع عالم القدس لان أحكام السوائية تدور عليها فليس هناك حالة انتظارية. و من هنا قلنا: سابقاً أن مناط غيرية العلم الطبيعي مع الالهي الحركة المباين بها الموضوعان وعبر عنها بالتخصص الطبيعي، والعجب انهم لم يتفطنوا بمقصوده والله يقول الحق و هو يهدى السبيل - س ره.

(١) ويمكن أن يقال كأن اللفظان حقيقة عرفية خاصة عندهم في التدريج الاتصالي، و ليس المراد الحقيقة اللغوية و الحقيقة العرفية العامة منهما - س ره.

(٢) اى طبيعة الحركة نفسها مثار وجوه الاشتباه ذات وجوه كالايات المتشابهة اذ لوقلت انها موجودة صدقت أو معدومة صدقت لانها قوة وقوة الشيء ليست بشيء وان كانت بوجه فعليته.

و أيضاً ليست موجودة بوجود قار. و ان قلت: انها واحدة صدقت لان الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية. وان قلت: انها كثيرة صدقت لقبولها التجزى الى أجزاء غير متناهية ولوكانت أقل مايتصور منها. وان قلت: انها متغيرة صدقت، وان قلت: انها ثابته بسيطة محفوظة باعتبار التوسط صدقت و هكذا - س ره.

ليس يجب أن يكون ما يوجب إفادة الغيرية فهو نفسه غيرية فانه ليس كل ما يفيد شيئاً يكون هو إيّاه ولو كانت الغيرية حركة لكان كل غير متحركاً وليس كذلك . وقال قوم : إنها طبيعة غير محدودة ، والأحرى أن يكون هذا إن كان صفة لها صفة[١] غير خاصة فغير الحركة كذلك أيضاً كاللانهاية و الزمان . و قيل إنّها خروج عن المساواة كأنّ الثبات على صفة واحدة مساواة الأمر بالقياس إلى كلّ وقت يمر عليه وإنّ الحركة لايتساوى نسبة أجزائها و أحوالها إلى الشيء في أزمنة مختلفة ، فانّ المتحرّك في الاين في كلّ آن له أين آخر ، والمستحيل في كلّ آن له كيف آخر ، وهذه رسوم إنما دعا إليها الاضطرار و ضيق المجال ، ولا حاجة بنا إلى التطويل في إبطالها و مناقضتها فانّ الذهن السليم يكفيه في تزييفها ما قلناه انتهى كلامه .

أقول : ما ذكره الشيخ في تزييف التعريف الفيثاغورسي من أنّ الحركة ليست نفس الغيرية وإنما هي مفيدة الغيرية فليس[٢] بذاك إذ الحركة نفس التجدد والخروج من حاله إلى غيره لاما به يتجدد الشيء و يخرج بل نفس خروج الشيء عن حاله نفس غيريته لهافي التحقق والثبوت وإن تغايرا في المفهوم وذلك كاف في الرسوم . وأمّا الّذي نقل من قوم وزيّفه وهو إنها طبيعة غير محدودة فستعلم في موضعه من اثبات تجدد الأكوان الجوهرية و تحول الطبيعة[٣] السارية في كل جسم ، و إنّ تجددها و تبدّلها في ذاتها وجوهرها أصل جميع الحركات و الاستحالات الأرضيّة العرضية .

عقدة وحل

قال الامام الرازي في المباحث المشرقية وشرحه لعيون الحكمة إنّ لي في خروج الشيء من القوّة إلى الفعل على التدريج

---

(١) اشارة الى منع كونها غير محدودة لكونها موجوداً واحداً شخصياً ، و عدم محدوديتها باعتبار الاجزاء الوهمية التي لمقدارها الذى هو الزمان أومنطبق عليه و عدم المحدودية فى الحركة المستقيمة فى جانب التعقل فقط - س ره .

(٢) اقول سلمنا ان الحركة هى التغير غير الغيرية و التغاير - س ره .

(٣) فتصرف فى كلامهم فحمل الطبيعة على مبدأ الحركة و السكون الذاتيين ، و الطبيعة فى كلامهم يحتمل الماهية المرسلة - س ره .

تشكيكاً مع أنّه اتفقت آراء الحكماء عليه : فإنّ الشيء إذا تغيّر فذلك التغير إمّا أن يكون لحصول شيء فيه أو لزوال شيء عنه فإنّه إن لم يحدث فيه شيء ممّا كان معدوماً ولم يزل عنه شيء ممّا كان موجوداً وجب أن يكون حاله في ذلك الآن كحاله قبل ذلك فلم يوجد فيه تغيروقد فرض ذلك هذا خلف ، فإذن الشيء إذا تغير فلابد هناك من حدوث شيء فيه أو زوال شيء عنه ، فلنفرض إنّه حدث فيه شيء فذلك الشيء قد كان معدوماً ثمّ وجدو كلّ ما كان كذلك فلوجوده ابتداء وذلك الابتداء غير منقسم وإلاّ لكان أحد جزئيه هو الابتداء لاهو فذلك الّذي حدث إمّا أن يكون في ابتداء وجوده موجوداً أولا يكون فإن لم يكن فهو بعد في عدم لا في ابتداء وجوده وإن حصل له وجود فلا يخلو إمّا أن يكون قد بقي منه شيء بالقوّة أولم يبق فإن لم يبق فالشيء قد حصل بتمامه في أوّل حدوثه فهو حاصل دفعة لا يسيراً يسيراً ، وإن بقى منه شيء بالقوّة فذلك الشيء الّذي بقي إمّا أن يكون عين الّذي وجد و هو محال لاستحالة أن يكون شيء واحد موجوداً و معدوماً دفعة واحدة ، و إمّا أن يكون غيره فحينئذ الّذي حصل أولاً فقد حصل بتمامه ، والّذي لم يحصل فهو بتمامه معدوم وليس هناك شيء واحد له حصول على التدريج بل هناك أمور متتالية ، فالحاصل إنّ الشيء الأحدي الذات يمتنع أن يكون له حصول إلاّ دفعة بل الشيء الّذي له أجزاء كثيرة أمكن أن يقال إنّ حصوله على التدريج على معنى أنّ كلّ واحد من تلك الأفراد إنما يحصل في حين بعد حين و أمّا على التحقيق فكلّ ما حدث فقد حدث بتمامه دفعة و ما لم يحدث فهو بتمامه معدوم ، فهذا ما عندي في هذا الموضع هذا كلامه .

و أقول : إنّ بهمنيار ذكر هذه الشبهة ناقلا إيّاها عمن سبقه من الأقدمين و أبطلها بأنها إنما تنفي وجود الحركة بمعنى القطع و هي غير موجودة في الأعيان والموجود من الحركة إنما هو التوسط المذكور وهو ليس إلّا أمراً سيّالاً لا يكون منقضّياً ولا حقاً ، وجمهور المتأخرين سلكوا هذا المنهج زاعمين إنه منهج الحكمة إلاّ مولانا و سيّدنا الأستاد دام ظله العالي حيث أفاد إنّ النافين للحركة بمعنى القطع قائلون بأنّ التوسط المذكور يرسم في الوهم أمراً حادثاً تدريجياً على نعت الاتّصال

و إن اجتمعت هناك أجزاؤه الحادثة على التدريج ، و إذاكان حصول الشيء الواحد على سبيل التدريج غير معقول فلم يتصوّر ذلك سواءٌ كان في الأعيان أو في الأوهام، و هذا القياس المغالطي لوصح لكان حجة ناهضة هناك أيضاً إذ لا اختصاص له بأحد الوجودين أصلا واللازم خلف ؛ وقد اجتمعت الآراء على بطلانها ، كيف و قد برهن على اتصال الجسم[1] وعدم انفصاله إلى غير المنقسمات الوضعية كما سيجيء في مباحث الجوهر و خروج الجسم من أين إلى أين آخر مشاهد محسوس ، وذلك الخروج أمر تدريجي منطبق على المسافة المتصلة فوجود كمية متصلة غير قارة منطبقة على كمية متصلة قارة ولو في الخيال من الضروريات الّتي لايمكن إنكارها ؛ فالحري قلع أساس الإشكال و تخريب بنائه بإفشاء وجه الغلط فيه ، و ذلك غير متعسّر على من وفق له بل ميسّر لمن خلق له ، فإنّ وجود الشيء بتمامه في الآن غير وجوده في الزمان إذ قد يكون للشيء وجود في الزمان وليس وجوده ولاوجود جزء منه في الآن بل وجود نهاية منه ونهاية الشيء خارجة عنه لأنه عدمه و انقطاعه ، و وحدة الشيء لا يأبى ذلك أصلا لأنّ الحركة و الزمان و ما يجري مجراهما من الأُمور الضعيفة الوجود الّتي وجود كل جزء منها يجامع عدم غيره ؛[2] والتدريج في الحدوث لاينافي وجود الشيء الممتد الواحد بتمامه في مجموع الزمان الّذي هو أيضاً متصل واحد شخصي في نفسه بل إنما ينافي وجوده بتمامه أو وجود بعض منه في الآن ثمّ لا يلزم أن يكون لكلّ حادث ابتداء آني يوجد هو أو جزء منه في ذلك الآن ، و هذا الغلط إنما نشأ من

---

(١) اشارة الى وقوع التدريج في العين بالنسبة الى الحركة التوسطية ايضاً كما يدل عليه جعله ولو في الخيال فرداً خفياً . نعم نفس الكون في الوسط بسيط ، وكذا لو كانت المسافة مركبة ممالايتجزى فالكون في كل منها لايقع على التدريج ، و اما باعتبار نسب التوسط الى حدود المسافة المتصلة فالتدريج واقع فان التوسط وان كان بسيطاً لكنه بسيط سيال كالان السيال - س ره .

(٢) هذا من ضروريات هذا الجواب فان الحركة كما مران قلت انها وجود صدقت الاانها تتشابك بالعدم لانها حيث ليس منها لايتجزى فليس فيها وجود غير متشابك بالعدم كما ان الهيولى فعليتها القوة - س ره .

اشتراك لفظ الأبتداء بين معنيين متغايرين فإنّ لفظ الأبتداء قد يطلق على طرف الشيء و نهايته وقد يطلق على الآن الّذي يوجد فيه الشيء الدفعي الحدوث المستمر الذات أولا ، و الحركة ليست مما يوجد دفعة ثمّ يستمر فليس لها آن أول الحدوث ولا لجزء منها لأنّ جزء الحركة أيضاً حركة بل لها طرف و نهاية يختص بآن هو منطبق على طرفها .

و من تعاريف الحركة ما ذكره الشيخ في النجاة و هو إنّ الحركة تبدّل حال قارة في الجسم يسيراً يسيراً على سبيل اتجاه نحو شيء و الوصول به إليه و هو بالقوة أو بالفعل .

فلنبين قيود هذاالتعريف واحترازاته فقوله تبدّل حال قارة احترازعن انتقال من حال غير قارة إلى حال غير قارة أُخرى كانتقال من متى إلى متى أو من فعل إلى فعل أومن انفعال إلى انفعال إذ تلك الأمور أحوال غير قارة ، و الانتقال منها ليس حركة كما إنّ التلبس بها ليس بسكون [1] . و قوله في الجسم احتراز عن تبدّل الأحوال القارّة للنفوس المجردة [2] من صفاتها و إدراكاتها إذ ذلك لا يكون حركة لاعن تبدل الهيولى الأولى في صفاتها على ماقيل فإنّ للهيولى حركة في استعداداتها و انفعالاتها . و قد يقال إن المتحرك في الحركة الكمية ليس إلّاالمادة بل المراد من الجسم ما يعمه و مادته . وقوله : يسيراً يسيراً يخرج تبدّلا لايكون كذلك فيالجسم

---

(١) لان عدم القرار معتبر في مفاهيم هذه الثلثة فضلا عن وجودها - س‌ره .

(٢) اى تجرداً عقلانياً ، والمراد من صفاتها مثل الارادات الكلية ومن ادراكاتها مثل المعقولات بالذات و لو ادرجناه في الحركة كما يدل عليه قولهم الفكر حركة من المطالب الى المبادى ثم من المبادى الى المطالب فكونه بالجسم باعتباران النفس اسم لجنبة التعلق بالجسم او لكونه جسمانية الحدوث ، الاان يقال المراد بالحركة الفكرية مطلقا الانتقال واما المجردة تجرداًخيالياً فلهاحركة في الارادات الجزئية كميول النزوعية و في الادراكات الجزئية وغيرها ، وهذه التبدلات ترد عليها باعتبارالجسمية لكونها شديدة الحاجة الى الجسم و عند الشيخ القوى الجزئية منطبعات في الروح البخارى - س‌ره .

وتبدّل الهيولى في صورها الجوهرية فإنّ ذلك عند الشيخ و جمهور الحكماء لايمكن أن يكون على سبيل التدريج ، و سينكشف لك الحق الّذي فيه . وقوله : على سبيل اتجاه نحو شيء احترز به عن تبدل الجسم في ضوئه مثلا ، و الانتقال عنه يسيراً يسيراً إلى الظلمة فإنه و إن كان فيه تبدّل في حال قارة تدريجاً إلّا أنه ليس بحركة لعدم كونه على سبيل التوجه نحو شيء ، و أراد بالسببية المعبرعنها بالباء القريبة الذاتية احترازاً عن تبدّل أحوال قارة تدريجاً لا يكون الوصول إلى ما يترتب عليه أولياً أو ذاتياً كما ستعلم في مباحث العلة الغائية من أنّ الغاية قد تكون ذاتية وقدتكون عرضية ، وبذلك يخرج عن الحدّ الانتقال من جدة إلى جدة أو من اضافة إلى اضافة إذ كل منهما و إن كان تدريجياً إلّا أنّ شيئاً منهما ليس غاية ذاتية أو أولية بل التبدل فيهما مسبوق بتبدّل في غيرهما، وإنما عمّم في الغاية المذكورة ليشمل مالها غاية بالفعل كما لاتدوم من الحركات المستقيمة ، وما ليس لها غاية بالفعل كما تدوم من الحركات الدورية إذ ما يحصل لها إنما هو وضع تدريجي صالح لأن يفصل إلى أوضاع لايكون شيء منها بالفعل بل بالقوة القريبة من الفعل .

و من تعاريفها ما ذكره رهط من حكماء الأسلام و فاقاً للمتقدمين و هو إنّ الحركة زوال من حال أوسلوك من قوة إلى فعل . و في الشفاء إنّ ذلك غلط لأنّ نسبة الزوال[1] و السلوك إلى الحركة ليست كنسبة الجنس أو ما يشبه الجنس بل كنسبة الألفاظ المترادفة إياها ؛ إذهاتان اللفظتان و الحركة وضعت أولا لاستبدال الشي في المكان ثم نقلت إلى الأحوال .

---

(١) و ايضاً الحركة كمال وفعلية ، والزوال رفع وسلب . واما التدريج الاتصالى فلا يبعد ان يفهم من السلوك وكذا من زوال من حال الى حال كما اذ لوكان الزوال فى الدفعيات لم يكن هنا موضوع واحد يكون الزايلات احوالا له هومفادالتعريف ، ويحتمل ان يكون الزوال من المزاولة و حينئذ لا يرد عليه ما ذكرناه من تعريف النوع المحصل بالسلب ـ مره .

وأقرب التعاريف هو أن يقال الحركة هي موافاة حدود[1] بالقوة على الأتصال والسكون هو أن تنقطع هذه الموافاة وتلك الحدود تفترض بالموافاة والحركة على هذا النحو يتبعها وجود الحركة بمعنى القطع الّذي سنذكرها .

فصل (١١)

في تحقيق القول في نحو وجود الحركة

قال الشيخ في الشفاء : الحركة اسم لمعنيين الأول الأمر المتصل المعقول للمتحرك من المبدء إلى المنتهى وذلك مما لا حصول له في الأعيان لأنّ المتحرك مادام لم يصل إلى المنتهى فالحركة لم توجد بتمامها و إذا وجدت فقد انقطع و بطل فإذاً لاوجود له في الأعيان أصلا بل في الذهن ، وذلك لأنّ المتحرك يستند إلى المكان الّذي تركه و إلى المكان الّذي أدركه فإذا ارتسمت صورة كونه في المكان الأول في الخيال ثم قبل زوالها عن الخيال ارتسمت صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصّورتان في الخيال فحينئذ يشعر الذهن بأنّ الصورتين معاً على أنهما شيء واحد ، وأما في الخارج فلايكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان لايحصل فيهما المتحرك في الوجود ولا الحالة الّتي بينهما لها وجود قائم .

---

(١) اى موافاة بالذات كما هو الظاهر فخرج موافاة اشياء مصادفة للمتحرك فى الحدود ولم يعين المتحرك الموافي ليشمل الجسم و الهيولى كما فى الحركة الجوهرية بل الكمية.

لايقال: ينبغى ان يقيد الاتصال بالتدريجي ، لانا نقول: فهم التدريج من تقييد الحدود بالقوة اذ علمت ان كل حد ليس فعلا محضاً بل حالة انتظارية يستعقب شيئاً .

لايقال: لفظ الاتصال مستدرك لغناء لفظ بالقوة عنه اذ لو كانت الحدود منفصلة كما فى تتالى الآنات والآنيات كانت الحدود بالفعل .

لانا نقول : لو تخلل السكنات بين الافراد الزمانية من الحركة تحقق الحدود بالقوة مع الانفصال فظهر انه لابد من كلا القيدين . واقربية التعريف من حيث ظهوره فى الاتصال التدريجي ــ س ره .

الثاني و هو الأمر الوجودي في الخارج و هو كون الجسم متوسطاً بين المبدء و المنتهى بحيث كل حد فرض في الوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه ، و هو حالة موجودة مستمرة مادام كون الشيء متحركاً ، و ليس في هذه الحالة تغير أصلا بل قد يتغير بحدود المسافة بالعرض لكن ليس المتحرك متحركاً لأنه في حد معين من الوسط ، وإلّا لم يكن متحركاً عند خروجه منه بل لأنه متوسط على الصفة المذكورة ، و تلك الحالة ثابتة في جميع حدود [1] ذلك الوسط ، و هذه الصفة توجد في المتحرك و هو في آن لأنه يصح أن يقال له في كل آن يفرض في حد متوسط لا يكون قبله ولا بعده فيه .

و الّذي يقال من أنّ كلّ حركة ففي زمان فاما أن يعني بالحركة الأمر المتصل فهو في الزمان و وجودها فيه على سبيل وجود الأمور في الماضي و إن كان يباينها بوجه فإنّ الأمور الموجودة في الماضي قد كان لها وجود في آن من الماضي كان حاضراً فيه ولا كذلك هذا ، و إن عني به المعنى الثاني فكونه في الزمان لاعلى معنى انه يلزم مطابقة الزمان بل على معنى انه لايخلومن حصول قطع وذلك القطع مطابق للزمان فلا يخلو من حدوث زمان ، و لأنه ثابت في كل آن من ذلك الزمان فيكون ثابتاً في هذا الزمان بواسطته هذا كلامه .

و فيه موضع ابحاث نقضاً و أحكاماً .

الأول إنا نقول : لكل ماهية نحو خاص من الوجود و كونها في الأعيان ، عبارة عن صدقها على أمر و تحقق حدها فيه كما ذكره [2] الشيخ في باب المضاف ،

---

(١) فرض الحدود كتوصيفه بكونه بين المبدء و المنتهى مجرد توصيف لتحصيل الاشارة الى خصوصية حال الحركة و الا ففرض الحدود و التوسط يصحح الانقسام والانقسام من اوصاف الحركة القطعية دون التوسطية ـ ط مد .

(٢) اقول : الموجود قسمان : احدهما ماهوالموجود نفسه وثانيهما الموجود بوجود منشأ انتزاعه ، ومن‌قبيل الثاني‌وجود الاضافة وكذا وجود الحركة بمعنى القطع ولوكانت الاضافة نفسها موجودة لتسلسلت اذ لوكانت موجودة لم تكن الا عرضاً كالبياض فكان له اضافة الحالية في‌المحل ثم تنقل الكلام الى الحالية والفرض انها موجودة وهكذاوليست اعتبارية حتى ينقطع بانقطاع الاعتبار ـ س‌ره .

وإنه موجود في الخارج بمعنى أنه يصدق حده على أشياء كثيرة فيه ،ولا يعنى بموجودية الشيء إلاّ ذلك ، و من هذا القبيل ماهية الحركة و الزمان و القوى و الاستعدادت و غيرها . و العجب إنّ الشيخ ذاهب إلى وجود الزمان المتصل في الخارج (١) لأنّه الّذي ينقسم إلى السنين و الشهور والأيام والساعات ، و الحركة بالمعنى الأول يطابقه و الحركة عنده محل الزمان و علته فالمعدوم كيف يكون محلا للموجود و علة له .

الثاني إنا نقول : لعلّ غرض الشيخ من نفي وجود الحركة بالمعنى الأول إنّ الحركة وصف للجسم ، و الجسم جوهر ثابت موجود في كل آن من زمان وجوده ، والحركة لاوجود لها في الآن ، ولوكان ذلك المعنى نعتاً للجسم يلزم وجود الحركة في كل آن يوجد فيه الجسم المنعوت به لاستحالة انفكاك الموصوف عن الصفة الّتي وصف بها عنه حين وصف بها فالموجود من الحركة هو المعنى الآخر لاستمراره كاستمرار الجسم لا المعنى الأول لتبدله وتجدده مع ثبات الجسم ، لكنا نقول : إنّ محلّ الحركة و قابلها ليس الجسم بما هو أمر ثابت بل الجسم بواسطة اشتماله على المادة المنفعلة المتأثرة آناً فآناً كما إنّ فاعلها أيضاً سواء كانت طبيعة أو قسراً أو إرادة لابدّ و أن يلحقه ضرب من تبدّل الأحوال و الحيثيات ليصير بانضمام تلك الأحوال موجباً لحصول الحركة في القابل كما بينه الشيخ في موضعه ، لأنّ علّة المتغير متغير وعلة

---

(١) اقول كما ان الحركة قسمان كذلك الزمان احدهما منطبق على الحركة القطعية و هو مثلها غير موجود الا فى النفس ، و الاخر منطبق على الحركة التوسطية و هو الان السيال و هو موجود مثلها ، وماقال الشيخ بوجوده هو هذا ، و كيف يكون الزمان بالمعنى الاول موجوداً والماضى معدوم والمستقبل لم يوجد بعد ، ولافرق فى ذلك بين ماكان مضيه و استقباله احقاباً وما كانا حالا عرفياً فلا وجود الا للتوسط و الان السيال الذى هو روح الزمان . واما الان الذى هو طرفه فليس بموجود ، واماوجود الزمان بمعنى مقدار القطع فهو بمعنى ان له منشأ انتزاع و بهذا صح انقسامه الى الساعات و الايام و غيرها ، و قد علمت أن هذا ايضاً قسم من الوجود ، و كثيراً مايختلط مافى الحس المشترك وما فى الخيال بمافى الخارج و لذا قال الشيخ محيى الدين العربى ماأعظم اشتباهاً فى الكون من اشتباه الخيال بالحس - س ره .

الثابت ثابت لامحالة، وكذلك حكم القابل للشيء.

الثالث إنّ نفي وجود الحركة بمعنى القطع مطلقاً غير صحيح فكيف حكم بنفيها. والأولى أن يحمل كلامه على أنّ ما رامه هو نفي أن يكون لوجودها صورة في الأعيان كوجود الأمور الثابتة المستمرة الذات الغير المتجددة، و يرشدك إلى ذلك قوله: لا يجوز أن يحصل بالفعل قائماً حيث قيّد الحصول بالقيام أعني قرار الذات و ثباتها، و كذا قوله: ولا يكون لها في الوجود حصول قائم كما في الذهن إذ الطرفان إلى آخره؛ فإنّ ما في الذهن منها و إن كان بحسب الحدوث تدريجي الحصول لكنه دفعي البقاء بخلاف ما في الأعيان منها فإنه تدريجيّ الحدوث والبقاء جميعاً (1).

الرابع إنّ نفي وجود الحركة بالمعنى الأول كما ينص عليه عبارة الشيخ هاهنا مناقض لما قاله في الشفاء في فصل حلّ الشكوك المقولة في الزمان بهذه العبارة: و أما الزمان فإنّ جميع ما قيل في أمر أعدامه و إنه لا وجود له فهو مبنى على أنه لا وجود له في الآن، و فرق بين أن يقال لا وجود له مطلقاً و بين أن يقال لا وجود له في آن حاصلا، و نحن نسلّم و نصحّح إنّ الوجود المحصّل على هذا النحو لا يكون للزمان إلّا في النفس والتوهم، وأما الوجود المطلق المقابل للعدم المطلق فذلك صحيح له فإنه إن لم يكن صحيحاً له صدق سلبه فصدق أن نقول: إنه ليس بين طرفي المسافة مقدار إمكان لحركة على حدّ من السّرعة يقطعها وإن كان هذا السلب كاذباً فالإثبات الّذي يقابله صادق، و هو إنّ هناك مقدار هذا الإمكان و الإثبات دلالة على وجود الأمر مطلقاً وإن لم يكن في آن أو على جهة مّا، و ليس هذا الوجه له بسبب التوهم فإنه و إن لم يتوهم كان هذا النحو من الوجود حاصلاً و مع هذا

(1) وعليهذا فالاولى ان يقال: ان الحركة لها اعتبار دفعية الحصول وهي الحركة التوسطية و اعتبار تدريجية الحصول و هي الحركة القطعية ان لوحظت من حيث البقاء تدريجية ايضاً كالحدوث كانت موجودة في الاعيان وان لوحظت من حيث البقاء دفعية كانت غير موجودة الا في الذهن - ط مد.

فانه يجب أن يعلم أنّ الموجودات منها ماهي محققة الوجود ومحصّلته ، و منها ما هي أضعف في الوجود ، والزمان يشبه أن يكون أضعف وجوداً من الحركة انتهى كلامه .
و الشيخ قدس سره أجلّ شأناً و أرفع محلا من أن يناقض نفسه في كتاب واحد [١] إذ ظهر من كلامه إنّ الحركة أقوى في الوجود مما يوصف في الأعيان بنحو من الوجود مطلقاً أعني الزمان فيكون لها وجود في الأعيان بالضرورة ، كيف و هو علة الزمان و محله فيكون أولى بالوجود كما نص عليه فعلم أنّ معنى ما رامه من نفي وجود الحركة هو الّذي أو مأنا إليه .

الخامس إنّ الحركة بمعنى التوسط المذكور لا وجود له في الأعيان لأنه كليّ و الكليات بما هي كليات أي معروضة للعموم و الاشتراك غير موجودة في الخارج فالموجود من الحركة المعينة هي الحصول في حدّ معيّن و ذلك أمر آنيّ ، و لهذا ذهب جمع إلى أنّ الحركة حصولات متعاقبة في حدود من المسافات متتالية فيلزم تتالي الآنات و تشافع الحدود ، و هو باطل ، كيف و لو كان كذلك لم يكن كل واحد من تلك الحصولات كمالا أولياً بل هو الكمال الثاني لأنّ الحركة هو السلوك إلى الحصول في حد معين و الطلب له ، لا أنه نفس ذلك الحصول إذ طلب الشيء ليس ذلك الشيء بعينه و السلوك إليه غير الحصول فيه .

والجواب إنّ الحركة بهذا المعنى و إن كان لها إبهام بالقياس إلى الحصولات الآنية و الزمانية الّتي يعتبرها العقل إلاّ أنها مع ذلك لها تعيّن من جهة تعيّن الموضوع [٢] و وحدة المسافة ، و وحدة الزمان و الفاعل المعين [٣] و المبدء الخاص

---

(١) اقول : لاتناقض فان الزمان بمعنى الان السيال موجودة فالحركة التوسطية التي هو وعائها موجودة وان لم يكن الزمان بمعنى مقدار القطع ، ولاالقطع موجودين الا بمعنى وجود منشأ انتزاعهما - س‌ره .

(٢) قد سلم الابهام وعارضه بالمشخصات ، ولقائل ان يقول تعارضا فتساقطا ،فالاولى ان لايسلم الابهام و ابداء ان ماذكره المشكك مغالطة من باب اشتباه مافي الذهن بما في الخارج فان الابهام الذى هومناط الكلية العقلية مافي التوسط العنواني ، وامافي

و المنتهى الخاص ، وهي أيضاً كما مرّ من الموجودات الضعيفة الوجود فيكفيها من التعين هذا القدر و إن كان فيها ضرب من الاشتراك ؛ فإنّ نسبة تلك الحصولات إلى معنى التوسط المستمر نسبة الجزئيات إلى الكلي ونسبتها إلى معنى القطع المتصل نسبة الأجزاء و الحدود إلى الكل .

السادس إنّ لقائل أن يقول : الحركة إمّا مركبة من اُمور كل واحد منها غيرمنقسم أصلا أو ليس كذلك ، والأول باطل كما بيّن في مباحث الجسم والمقادير ، و الثاني أي كونها قابلة للقسمة أبداً فالأجزاء الفرضية منها لا يوجد بأسرها دفعة لأنها غيرقارّة فلامحالة يوجد منها شيء بعد شيء ؛ فالجزء الموجود منها إن لم يكن منقسماً فكذلك الّذي يحصل بعد انقضائه مقارناً له أيضاً أمر غير منقسم فالحركة إذن مركّبة من اُمور غيرمنقسمة هذا خلف . و إن كان منقسماً كان بعضه قبل وبعضه بعد فلا يكون كلّه حاصلا فلا يكون ما فرضناه حاصلاً حاصلاً هذا خلف .

أقول: هذه الشبهة من الامام الرازي وهي قريبة المأخذ مما سبق ذكره سؤالا و جواباً ، و الغلط إنما نشأ من الذهول عن أنّ وجود الشيء مطلقاً أعم من وجوده في الآن ففي هذه الشقوق نختار الشق الأخير و هو إنّ الموجود من كلّ جزء من الحركة أمر منقسم بالقوة إلى أجزاء بعضها سابق و بعضها لاحق و هكذا بالغاً ما

※المنون فليس الا سعة ما و عرض ما فان التوسط المحقق غير مرهون بحدين مخصوصين بل كل حد من الحدين فيه حدود ، و هكذا الاتصاله وانقسامه الى مالا نهاية له فهذا التوسط في عرضه العريض مثل صورة مافي باب علية الهيولى حيث ان المراد منها ليس المفهوم الكلى ولا الفرد المنتشر بل انما هي الموجود السعي والكلى الطبيعي . وبعبارة اخرى : ليس المراد مفهوم صورة مابما هو مفهوم بل من حيث التحقق و من حيث الصدق على المصاديق المتصلة المتعاقبة ـ س‌ره .

(٣) ليس وحدة الفاعل المعين معتبرة في تشخص الحركة عند القوم بل المعتبر وحدات ماسواه كماترى وحدتها الشخصية محفوظة مع تلاحق الجواذب المتعددة في الحركة الاينية و تلاحق النيران المتكثرة في الحركة الكيفية ـ س‌ره .

بلغ إلى حيث يقف العقل عن اعتبار التجزية و القسمة .

السابع إنّ الاتصال بين الماضي من الحركة والمستقبل منه اتصال بين موجود و معدوم ،

والجواب إنّ الحركة و الزمان من الأمور الضعيفة الوجود[1] الّتي وجودها يشابك عدمها[2] و فعليتها تقارن قوتها ، وحدوثها عين زوالها، فكل جزء منها يستدعي عدم جزء آخر بل هو عدمه بعينه ؛ فإنّ الحركة هي نفس زوال شيء بعد شيء و حدوث شيء قبل شيء ، وهذا النحو أيضاً ضرب من مطلق الوجود كما إنّ للاضافات ضرباً من الوجود ، و في وجود الحركة شكوك و شبه كثيرة و لها أجوبة لإنطول الكلام بذكرها و نصرف عنان القلم إلى ما هو أهمّ من ذلك .

---

(١) فبالحقيقة الجواب التزام اتصال موجود بمعدوم هذا النحو من المعدوم اذليس نفياً صرفاً بل هوذو وجهين فمن وجه موجود و فعلية ، وهذا بالنسبة الى القوة للحركة حيث كان الموضوع فى مبدء المسافة ولم يتحرك بعد ، ومن وجه معدوم حيث ان الحركة حصولات بالقوة على نمت الاتصال التدريجى و انها دائماً فى الانقضاء و التصرم و هما عين التكون ، و كذاالزمان الذى هومقدارها فاتصال الوجود الكذائى بالمعدوم الكذائى جائز فى هذه الامور الضعيفة و ليس اتصال موجود فعلى بمعدوم هو نفى محض و هذا كاتصال الوجود بالماهية فانه ليس اتصال موجود بمعدوم بما هومعدوم بل اتصال موجود بماليس بموجود ولا بمعدوم ـ س‌ره . •

(٢) سنوضح مزيد ايضاح ان الحركة كون الشيء فى حال يقبل ان ينقسم الى اجزاء بعضها فعلية بالنسبة الى بعضها الاخر و هو بقية قوة بالنسبة الى ثالث وهكذا كلما انقسم فاذا فرضنا كيفية مامثلا منقسمة الى ثلاثة اجزاء ثانيها فعلية بالنسبة الى اولها وقوة بالنسبة الى ثالثها ، و كلما فرضنا انقساما جديداً كان الحال هو الحال بعينه و الانقسام طار و الاقسام بالقوة كان الوجود فيها مشابكا للعدم والفعل مقارناً للقوة والحدوث عين الزوال، و تبين ان كل جزء منها يستدعى زوال جزء آخر بل هو عين زوالها فان كل جزء منها فعلية لسابقه ولا يحدث الفعلية الامع زوال القوة و نفسه قوة وامكان لفعلية الجزء اللاحق يزول بحدوثه ـ ط مد .

فصل (١٢)

في اثبات المحرك الاول

إنك قد عرفت حدّ الحركة فهي فعل أو كمال[1] أول للشيء الّذي هو بالقوة من جهة ما هو بالقوة ، فالقوة للمتحرّك[2] بما هو متحرّك بمنزلة الفصل المقوم له ويقابله السكون تقابل العدم والعينية. فنقول: الحركة لكونها صفة وجودية إمكانية لابدّ لها من قابل ولكونها حادثة بل حدوثاً لابدّ لها من فاعل و لابدّ من أن يكونا متغايرين لاستحالة كون الشيء قابلا و فاعلا فعلا و قبولا تجدديين واقعين تحت مقولتين متخالفتين ، و هما مقولة أن يفعل و أن ينفعل ، و المقولات أجناس عالية متبائنة ، ولاستحالة كون المفيض مستفيضاً بعينه فالمحرّك لايحرّك نفسه[3] بل الشيء

---

(١) الظاهر ان اضافة لفظ الفعل الى حد الحركة مع انه حدها فيما مر بانها كمال اول لما بالقوة من جهة ماهو بالقوة تمهيد لما سيذكره فى البرهان الاول ان الحركة بالنسبة الى المحرك فعل و بالنسبة الى المتحرك انفعال فلوكان المحرك عين المتحرك كان التحريك عين التحرك و فيه اتحاد مقولتى الفعل و الانفعال و هو محال ، و فيه ان اختلاف ماهية الشيء باختلاف النسب و الاعتبارات ممتنع على ان اخذ الفعل في حد الحركة لا دليل عليه ولا ينتجه التحليل و التركيب الذين اوردهما لتحصيل حد الحركة سابقاً فى الفصل العاشر . على أن الحركة كما ذكره غير داخلة تحت مقولة من المقولات فكذا التحريك و التحرك الحاصلان من مفهومها بالنسبة و الاضافة فانهما عينها حقيقة و غيرها اعتباراً كالحصول و التحصيل و التحصل نعم هذا المعنى حق فى مثل التسخين والتسخن و هما الفعل و الانفعال والسخونة من مقولة الكيف عندهم ـ ط مد .

(٢) اى القوة المتشابكة بالفعلية المصحوبة بالحركة مقومة لهما كما ان القوة البحتة مقومة للهيولي فانها جوهر بالقوة ـ س ره .

(٣) وفى بعض النسخ فالمحرك وكذا المسخن بدل المتسخن و ليس بجيد اما معنى فلان المقصود ان المتحرك لابدله من محرك لا ان المحرك لابدله من متحرك لان وجود المتحرك ضرورى واما لفظاً فلان الفعلين متعديان بنفسهما كما فيما قبل كلمة بل فلام✿

لايكون في نفسه متحرّكاً ، والمتحرّك لاينحرّك عن نفسه فيكون حركته بالفعل من جهة ما هو بالقوة وهذا محال . والمسخّن لايسخّن نفسه بل لأمر يكون سخونته بالقوة فلابدّ أن يكون قابل الحركة متحرّكاً بالقوة لا بالفعل و فاعلها لابدّ وأن يكون بالفعل (١) فيما يحرّك الشيء إليه أعني الكمال الوجودي الّذي يقع فيه الحركة وإن لم يكن بالفعل في نفس الحركة (٢) ولا بالقوة(٣) إذ ليست الحركة كما لا لما هو موجود بالفعل من جهة ما هو موجود بالفعل . لكنّ هنا دقيقة (٤) مستعلم بهادهي إنه لابدّ في الوجود من أمر غيرالحركة و غير قابل الحركة و هو متحرّك بذاته متجدد بنفسه وهومبدء الحركة على سبيل اللزوم ، و له فاعل محرك بمعنى موجد نفس ذاته المتجددة لابمعنى جاعل حركته لعدم تخلّل الجعل بين الشيء

---

* التعدية مستدركة ، وعلى النسخة الجيدة فاسم لايكون ضمير يعود الى المتحرك لا المحرك اى حتى لايكون المتحرك في نفسه متحركا ولا يكون الحركة بالقوة و كذا ضمير سخونته يرجع الى المتسخن لا المسخن - س‌ره .

(١) فيما يحرك الشيء اليه فان الطبيعة جامعة بجميع وجودات الآثار التى يحدث منها على المواد بالتدريج كماان القوة المسخنة النارية مثلا كانها لف وجودات الحرارات الفائضة منها هذا في المبادى العديمة الشعور التركيبى بآثارها و القوة الفعلية النفسية النطقية كانها رتق العلوم و الارادات الكيفية و غيرها الفائضة عنها و ذاتها علم و ارادة بحسب وجودها القائم بذاته - س‌ره .

(٢) لان الجوهر عندهم ثابت - س‌ره .

(٣) اذ ليس فيه امكان الحركة ايضاً عندهم . و فى بعض النسخ فى نفسه اى ذاته حيث انه ممكن ، ومعنى لابالقوة حينئذ انه ليس كالماهية والهيولى ، وقوله اذليست الحركة كمالا لما هوموجود بالفعل تعليل للسابق - س‌ره .

(٤) يعنى ماقلناه ان المحرك المباشر لم يكن بالفعل فى نفس الحركة كان مرافقة مع القوم المنكرين للحركة الجوهرية ، واما عندنا فالطبايع سيالة فالمراد بالحركة فى قوله امر غير الحركة : الحركة العرضية فى المقولات الاربع ، وبالامر الطبع ، وباللزوم الاستتباع و الاقتفاء - س‌ره .

و ذاتياته ، و ذلك لانّ فاعل الحركة المباشر لها لابدّ و أن يكون متحركاً و إلاّ لزم تخلف العلة عن معلولها فلو لم ينته [١] إلى أمر وجودي متجدد الذات لأدّى ذلك إلى التسلسل أو الدور . وسنرجع إلى تحقيق ذلك الأمر إنشاء الله تعالى. فالآن نقول قولا مجملا : إنّ قابل الحركة أمر بالقوة إمّا من هذه الجهة أو من كلّ جهة ، و فاعلها أمر بالفعل إمّا من هذه الجهة و إمّا من كل جهة ولا محالة ينتهي جهات الفعل إلى ما هو بالفعل من كل وجه دفعاً للدور أو التسلسل ، كما إنّ جهات القوة ترجع إلى أمر بالقوة من كل وجه إلاّ كونه بالقوة لانّ القوة قد حصلت فيه بالفعل و بذلك يمتازعن العدم المطلق ؛ فثبت إنّ في الوجود طرفين [٢] أحدهما الحق الأول و الوجود البحت جلّ ذكره ، و الآخر الهيولى الأولى ، و الأول خير محض ، و هذه شر لاخيرية فيه إلاّ بالعرض [٣] ، و لكونها قوة جميع الموجودات يكون خيراً بالعرض بخلاف العدم فانه شرّ محض . و من ها هنا ظهر إنّ الجسم مركب من هيولى و صورة لأنّ الجسم فيه قوة الحركة و له الصورة الجسمية أعني الاتصال الجوهري و هو أمر بالفعل ففيه كثرة اشارة إلى أنّ كل بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل. وهذا مطلب شريف لم أجد في وجه الأرض من له علم بذاك .

---

(١) بان يكون علة كل حركة في عرض حركة عرضية اخرى فلينته الى حركة في امر وجودى جوهرى ، ولايكفي تجدد امر اعتبارى كقربات من المكان الطبيعي مثلا وسيأتي التفصيل انشاء الله ـ س ره .

(٢) و ثبت ايضاً ان الحركة متوسطة دائماً بين طرفين احدهما امر مجرد عن القوة والامكان الذى في مجرى الحركة ، والاخرامر بالقوة بالنسبة الى جميع الفعليات التى في المسافة . وثبت ايضاً ان الجسم لوكانت متحركا فيجوهره كان مركبا من مادة و صورة تركيباً اتحادياً ـ ط مد .

(٣) و فيه الخيرية بالذات ايضاً لان الهيولي موجودة و كل موجود اما خير محض او خير غالب على شره و قوة الوجود ايضاً وجود ، والظل نور ان تزنه مع الظلم كيف وهو « قدس » نص على انها ممتازة عن العدم المطلق و ان بنى على التركيب الانضمامى بينها و بين الصورة فالامر اظهر ـ س ره .

فصل (١٣)

في دفع شكوك أوردت على قاعدة كون كل متحرك له محرك

إنّ الموروث من الحكماء في اثبات هذا المرام حجج متكثرة .

الأولى لوكان الشيء متحركاًلذاته امتنع سكونه لأنّ ما بالذات يبقى ببقاء الذات و فساد التالي يستلزم فساد المقدّم .

الثانية لو تحرك لذاته كان أجزاء الحركة مجتمعة ثابتة لأنّ معلوم الثابت ثابت ، و لوكان ثابتاً لم يكن حركة .

الثالثة لوكان متحركاً لذاته فلا يخلو إما أن يكون له مكان أو حالة ملائمة أو يكون فعلى الشق الاول لم يكن طالباًلذلك المكان أو ما يجري مجراه فلا يكون متحركاً ، ولا أيضاً حركته إلى جانب أولى من حركته إلى جانب آخر ؛ فإمّا أن يتحرّك إلى كل الجوانب و ذلك محال أو لايتحرّك أصلا هذا خلف،وإن كان له ما يلائمه فإذا وصل إليه سكن فلا يكون متحركاً لذاته .

الرابعة لو تحرّك الجسم لأنّه جسم لكان كلّ جسم كذلك لاشتراك الكل في الجسمية و هو كذب أو لأنه جسم مخصوص فالمحرك هوتلك الخصوصية .

الخامسة،ما مرّ ذكره في الفصل المقدّم من اختلاف جهتي القوّة والفعل فالمحرّك إذا حرك لم يخلُ إما بأن يحرّك لاأن يتحرك أوبأن يتحرك فعلى الأول يكون هوغير المتحرك وعلى الثاني فمعنى إنه يتحرك[1] إنه وجدت فيه الحركة الّتي هي بالقوة

---

(١) حاصله ان الموضوع الذى هو الحركة يرتفع من البين لان الكمال الذى هو مأخوذ فى تعريفها يتحقق بان يكون مسبوقاً بالقوة و اذا كان الجسم متحركالذاته والذاتى لايتخلف لايكون قوة الحركة سابقة فيه عليها فيكون الحركة فيه بالفعل واذ قد فرض انها حركة وهى كمال اول ، ومعيار الكمال ان يكون رفع قوة فهى بالقوة ايضاً ـ س ره .

فيكون الحركة فيه بالقوة و الفعل معاً هذا محال .

السادسة إنّ نسبة المتحرّك القابل إلى الحركة بالإمكان ونسبته من حيث هو فاعل بالوجوب ، والوجوب والإمكان متنافيان فالمحرّك غير المتحرّك .

قال صاحب كتاب المباحث المشرقيّة معترضاً على الثلاث الأول أليست الطبيعة محركة لذاتها مع أنّها لاتحرّك أبداً ، ولايبقى الأجزاء المفروضة في الحركة وهي طالبه لمكان معين فلم لايجوز أن يكون الجسم محركاً لذاته ولم يلزم شيء ممّا قلتموه ، فلئن قلتم إنّ الطبيعة إنّما تقتضي الحركة بشرط حالة منافية أو زوال حالة ملائمة فيتجدد أجزاء الحركة لأجل تجدد القرب والبعد من تلك الحالة الملائمة ، والسكون إنّما يحصل عند الوصول إلى الملائم ، والعلّة إن كانت في ايجابها معلولها متوقفة على شرط لم يستمر ذلك الإيجاب لفوات ذلك الشرط . فنقول : إذا جوّزتم ذلك فلم لاتجوّزون أن يكون اقتضاء التحريك بشرط حصول حالة منافرة حتى يتجدد أجزاء الحركة بسبب القرب والبعد من تلك الحالة المنافرة وينقطع الحركة عند زوالها وحينئذ لايمكن أن يدفع ذلك إلّا بأن يقال لو كانت الجسمية لذاتها تطلب حالة مخصوصة كان كلّ جسم كذا و هذا هو الحجّة الرابعة فاذن يحتاج في تقرير تلك الطرق الثلاثة إلى الاستعانة بالطريقة الرابعة فلنتكلّم عليها . فنقول : إنّ كل جسم فله مقدار وله صورة وله هيولى أما مقداره فهو الأبعاد الثلاثة ولا شك إنّها طبيعة مشتركة بين الأجسام كلّها ، و أمّا الصورة الجسمية فلا بد من إقامة البرهان على أنّها أمر واحد في الأجسام كلّها ، وذلك لأنّ الصورة الجسمية لا يمكن أن تكون عبارة عن نفس القابلية[1] لهذه الأبعاد لأنّها أمر أضافي والجسميّة من مقولة الجوهر فكيف يكون نفس هذه القابليّة بل تلك الصورة عبارة عن ماهية جوهرية يلزمها

---

(١) هاهنا شق آخر وهو ان يكون عبارة عن ذات له قبول الابعاد، والقابل بهذا المعنى فصل مقسم للجوهر مقوم لجسميته و هو معنى واحد ايضاً فالجسمية نوع واحد - س ره .

هذه القابلية ، وإذا ثبت إنّ الجسميّة أمر يلزمه هذه الأبعاد فمن الجائز أن يكون ذلك الأمر مختلفاً في الأجسام وإن كانت مشتركة في هذا الحكم وهو قابليّة هذه الأبعاد ، و الأمور المختلفة يجوز اشتراكها في لازم واحد .

ثمّ قال : وإن سلّمنا إنّ الأجسام مشتركة في الصورة الجسميّة و لكنها غير مشتركة في مادة الجسم ، فهب إنّ الجسمية ليست علّة للحركة فلم لايجوز أن يكون علّتها هي مادتها المخصوصة .

أقول : كون الأجسام مشتركة في الجوهر القابل للأبعاد [1] أمر بديهيّ لا حاجة إلى إقامة البرهان عليه و ذلك يكفينا لاثبات المبادي الطبيعة و المحركات الخاصة إذ يعلم أنّ الحركات و الأوضاع والأيون كلّها عوارض و أوصاف لذلك الأمر المشترك ، فإنّ الكون في المكان لايوصف به إلّا الجسمية أعني الجوهر الطويل العريض العميق و كذا الوضع أعني نسبة أجزاء الشيء بعضها إلى بعض و إلى أمر

(١) اى كالبديهى فاداة التشبيه محذوفة فلا ينافى قوله و هم مع ذلك قد اقاموا البرهان الخ وجه المنافاة ان البديهى غير محتاج الى الاكتساب بالبرهان او يقال المراد بالبرهان المنبه لاحتياج البديهى بالنسبة الى بعض الاذهان الى تنبيه ما اقول: المطلب نظرى لكن البرهان عليه ان يقال ارادوا بالجسمية القابل للابعاد الثلاثة الخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم ولاشك ان مناط قبول الخطوط المذكورة هو الامتداد فلو كان مختلفاً بالنوع فاما ان يريد الاختلاف بالفلكية و العنصرية و النارية و الهوائية و نحوها فذلك الاختلاف لادخل له فى مناطية القبول لها . وايضاً هذا الاختلاف بعد تصحح القبول فلادخل له فى مناطيته و اما ان يريد الاختلاف فى ذات الجوهر القابل للخطوط المذكورة فهذا لايمكن بل لايتصور مع كون الكل مشتركة فى قبول الخطوط اذفرض الاختلاف الذاتى فى نفس ذلك الجوهر بان يكون احد انواع الامتداد والآخر جوهراً مجرداً والاخر هيولى اولى ، والاخر جوهراً فرداً أوجواهر أفراداً وشيء مما سوى الامتداد لايكون مصححاً و مناطاً لقبول الخطوط حتى الاخير كما قال الرئيس فى الرسالة العلائية : « جسم درحد ذات پيوسته است كه اگر گسسته بودى قابل ابعاد نبودى » فظهر ان ماذكره الامام كلام باطل وعاطل ـ س ره .

خارج و كذا الانتقال من مكان إلى مكان فالقابل لهذه الأوصاف و الانتقالات هو الجسم لا محالة و هو سبب قابلي فلابدّ لهذه الأوصاف من سبب فاعلي أيضاً لكن لهم في اثبات ذلك السبب الفاعلي طرق بعضها يبتني[1] على اثبات الإمكان والقوة لوجود هذه الأوصاف للجسم إذ لازم الماهية بل لازم الوجود للشيء يجوز أن يكون الفاعل والقابل فيه أمراً واحداً ، وبعضها يبتني على اثبات جهة الاشتراك بين الموصوفات بهذه الصفات مع اختلاف الصفات فلو كان شيء منها من لوازم الماهية المشتركة لكان كموصوفه متّفقاً في الكل إذ لازم الماهية لازم لجميع الأفراد ، و هم مع ذلك قد أقاموا البرهان على أنّ الجسمية طبيعة نوعية مشتركة بين أنواع الأجسام وأجناسها في موضعه كما سيأتي ذكره .

و أمّا قوله يجوز أن يكون الأمور المختلفة مشتركة في لازم واحد . فنقول: إنّ ذلك إنما جاز بشرط أن يكون منشأ اللزوم جهة الاشتراك لا جهة الاختلاف كما بيّن في مقامه ، و نحن نعلم يقيناً أنّ قابلية الأبعاد و إن كان أمراً نسبياً فإنما يقتضيه الجسم بما هو جسم لا بما هو مختلف[2] فيه ، و ذلك معنى مشترك بين الأجسام ضرورة و اتفاقاً وإن كانت الأجسام متخالفة الماهيات، وبعض تلك الطرق يدفع كون الهيوليات المتخالفة في الأجسام مبادي للحركات و الآثار المتفنّنة المختصة كل قسم منها بنوع من الجسم لأنها محض القوة و الاستعداد و ليست هي أيضاً مختلفة إلّا من جهة اختلاف الطبائع والصور ، و بهذا يدفع قوله لِمَ لايجوز أن يكون علة الحركة هي المادة المخصوصة و لم يعلم أن لا معنى لتخصيص المادّة إلّا بصورة سابقة عليها و ستعلم أنّ الفعل أقدم من القوة بحسب أصناف التقدّم .

ثمّ قال إنّ الفلك غير قابل للكون والفساد فيكون ماله من الشكل والوضع

---

(١) كالخامس والسادس ومثله الكلام في بعض تلك الطرق الدافع كون الهيوليات الخ ـ س ره .

(٢) اى بالفلكية و العنصرية ثم العنصرية بحسبها و مثله الكلام في قوله متخالفة الماهيات ـ س ره .

والمقدار واجب الحصول له فذلك الوجوب إن كان لجسميته مع أنه لم يلزم أن يكون كلّ جسم كذلك فلتكن الحركة أيضاً لجسميته و إن لم يكن كل جسم متحركاً، و إن كان لأمر (١) موجود في الجسمية فذلك الأمر إن لم يكن ملازماً لها لم يكن اللازم بسببه ملازما لجسميّته ، و إن كان ملازماً عاد التقسيم ولاينقطع إلّا بان يقال تلك الأوصاف غير لازمة لجسمية الفلك ففيه تجويز للخرق والفساد ، أو إنها لازمة للجسمية المطلقة إمّا بغير واسطة أو بواسطة ما يلازمها مع أنّ تلك الأوصاف غير مشتركة في الجميع فلتكن الحركة أيضاً كذلك . و إن قيل إنّ تلك الملازمة لما حلّت فيه الجسمية و هو المادة فإنّ الأفلاك لكون مادّتها مخالفة لسائر الموادّ و كانت مقتضية لتلك الأشكال و المقادير الجسمية أيضاً حصلت الملازمة بين الجسمية و تلك الأمور فعلى هذا نقول لِمَ لا يجوز أن يكون لبعض الأجسام مادة مخصوصة مخالفة لسائر المواد وهي لذاتها تقتضى حركة مخصوصة ولايلزم منه اشتراك الأجسام في ذلك .

أقول: أمّا الّذي ذكره في الفلك فمبناه على الغفلة عن أحوال الماهية ، و كيفية ارتباط الجنس بالفصل المحصل إياه في النوع المحصل في الذهن (٢) وعن كيفيّة الملازمة بين مادتها وصورتها في النوع المركّب في الخارج ، وعن معرفة أنّ الصورة الفلكية بل كلّ صورة من الصور المخصوصة الّتي في الأجسام محصّلة لجسميتها لا أنّ الجسميّة فيها وفي غيرها مقتضية للفلكيّة أو النارية أو المائية ، وبالجملة للخواص واللوازم المخصوصة

---

(١) كالطبيعة ـ س‌ره .

(٢) حاصل الجواب ان المورد قد جعل الجنس فى التركيب الذهنى والمادة اعنى الهيولى الجسمة فى التركيب الخارجى محصلين مستقلين و الفصل و الصورة النوعية لم توجدا بعد . ثم طالب علة لحوق الاثار الخاصة فردد الكلام بانها الجسمية او امر آخر ولم يعلم ان الجنس والمادة فانيان فى الفصل والصورة وليساملحوقين فى الخارج لهذين حتى يكونان علتين لهما وللاثار المختصة بل الفصل والصورة علة للجنس و المادة ولهما الابهام و لذينك التعين فالجسمية لازمة اعم للطبايع الخاصة لاالعكس اللهم الاان براد العروض العقلى فان الفصل خاصة للجنس عقلا و قد مر فى مباحث الماهية فى فصل كيفية تقوم الجنس بالفصل مايوضح هذا فارجع ـ س‌ره .

في نوع نوع كما سيأتي في مباحث الصور . وأمّا الّذي ذكره من تجويز كون المادة مقتضية للحركة المخصوصة وسائر الخواص فهذه المسمّاة بالمادّة هي بالحقيقة والمعنى صورة فلم يبق لها من معنى المادّة إلّا اسمها دون معناها فإنّ المعنى المذكور هو معنى الصورة بعينها إذ لانعني بالصورة إلّا مبدء الآثار المختصة ، ولا نعني بالطبيعة إلّا مبدء الحركة الذاتية ، ولا حاجة بنا إلى الإسم بعد تحصيل الحقيقة بالبرهان .

ثمّ قال فالحاصل إنّ الحجّة المذكورة لاتدلّ على اثبات القوى و الطبائع إلّا إذا بيّنا إنّ المادّة مشتركة و متى تعذّر ذلك لم تكن الحجّة منتجة .

فإن قيل: إنّ المادّة لاتصلح أن تكون مبدء الحركة لأنّها من حيث هي هي قابلة ، والشيء الواحد لايكون قابلا وفاعلا .

قلنا : قد ثبت في باب العلّة فساد هذا الأصل وبتقدير صحته [١] يكون كافياً في اثبات المطلوب وهو الطريقة الخامسة وليكن البيان فيه ، وأقوى ما يتوجّه عليه إنّ الماهيات فاعلة للوازمها وقابلة لها وذلك يبطل ماقالوه .

أقول : قد علمت بيان اختلاف جهتي أن يفعل وأن ينفعل ، واختلاف جهتي القوّة والفعل أعني الإمكان الوقوعي والإيجاب بلامرية ، وأمّا النقض بلوازم الماهيات فغير وارد إذ مبنى الإيراد على المغالطة الناشئة من اشتراك لفظ القابل ووقوعه تارة بمعنى الانفعال التغيّري وتارة بمعنى الاتصاف اللزومي .

---

(١) بعد تسليم الامام صحة عدم كون الشيء الواحد فاعلا و قابلا كان قول الامام : و اقوى مايتوجه عليه الى قوله و ذلك يبطل ماقالوه ، باطلا اذفيه تهافت اللهم الا ان يجعل قوله واقوى مايتوجه معارضة لانقضاً ويجعل لفظ النقض في كلام المصنف قدس سره بمعناه اللغوي ، وبعد ففيه مافيه - س ره .

فصل (١٤)

في تقسيم القوة المحركة ، وفي اثبات محرك عقلي

إنّ من المحرّك مايحرّك بالذات[١] ومنه مايحرّك بالواسطة كالنجار بواسطة القدوم ، ومنه مايحرّك على سبيل المباشرة وأن يفيد صفة الحركة ، ومنه مايحرّك لاعلى سبيل المباشرة بل بأن يفيد الذات المتحركة لاحركتها فقط كما ستعلم . وأيضاً منه مايحرّك بأن يتحرّك ومنه مايحرّك لابأن يتحرّك كالمعشوق إذا حرّك العاشق والمعلم إذا حرّك المتعلّم ، ولاستحالة وجود أجسام بلانهاية يستحيل أن يتحرّك متحرّكات معاً إلى غير نهاية ، وبيان ذلك إمّا أولاً فانّ المتحرّك يجب أن يكون جسماً أو مادياً ويلزم لاتناهي الأجسام ، وإمّا ثانياً فلأنّ العلل يجب أن تتناهى وذلك لأنّه[٢] إن كان متحرّك أخير ويحرّكه محرّك وهو أيضاً متحرّك فمحال أن يتحرّك إلاّ بعد أن يحرّكه محرّك آخر فالمتوسّط من هذه الثلاثة له نسبتان و له من بينها هذه الخاصية ، وهو إنّه يحرّك ويتحرّك وسواء كانت هذه الواسطة واحدة أو كثيرة متناهية أوغير متناهية فانّه لايصح الحركة مادام حكمها حكم الواسطة فيجب أن ينتهي إلى

---

(١) مابالذات مقابل مابالعرض ولم يذكر و اختصر المصنف قدس سره و الشيخ في اواخر السماع الطبيعي من الشفاء فصل ذلك فقسم المحرك الى المحرك بالعرض و المحرك بالعرض الى المحرك بالعرض لذاته ولغيره فالمحرك بالعرض لذاته ماسيشير اليه المصنف قدس سره بقوله و معلوم ان كل قوة في جسم تحرك فانها تتحرك ايضاً بالعرض و مالغيره مثل المحرك لجالس السفينة المتحرك بالعرض لحركة السفينة فان الريح تحركها بالذات و تحركه بالعرض و قسم المحرك بالذات الى المحرك بغير واسطة و المحرك بواسطة و المحرك بوسايط و الواسطة ان كانت متصلة بذى الواسطة كاليد يسميها اداة و ان كانت منفصله كالقدوم يسميها آلة و ربما لا يلاحظ هذا الفرق ـ س ره .

(٢) برهان مأخوذ من برهان الوسط والطرف الذى اورده الشيخ لابطال التسلسل في العلل يثبت به وجوب انتهاء الحركات الى محرك عقلي غير متحرك بذاته ـ ط مد .

محرّك لايكون حكمه حكم الواسطة ، و هذا مخرج الأمور من القوّة إلى الفعل والموجد ينتهي إلى أمر بالفعل فيجب أن يكون أمراً بالفعل وموجوداً بذاته ، فالمحرّك الّذي لايتحرّك إمّا أن يحرّك بأن يعطي للجسم المتحرّك المبدء القريب الّذي به يتحرّك أو يحرّك على أنّه غاية يتم بها وخير يتوجّه إليه ومعشوق، ومعلوم أنّ كل قوّة في جسم يحرّك فإنّها تتحرّك أيضاً بالعرض فالمحرّك الّذي لايتحرّك لا يصلح أن تكون قوّة جسمانيّة ، وقد علمت اثبات أنّ كلّ جسم يفعل فعلا خاصاً أوحركة مخصوصة ليس بعرض ولا باتّفاق أو قسر فإنّه بقوّة زائدة على الجسمية ، فهي إمّا طبع أو أرادة نفسانيّة متعلّقة وعلى التقديرين لابد أن يكون لتلك القوّة تعلّق بالجسم ولا تكون مفارقة عنه بالكلّية ، فإنّ الفعل الخاص إذا صدر عن فاعل مفارق بالكلّية غير مخالط للأجسام وجب أن يكون المفارق يطلب بالحركة أمراً ليس له وهذا باطل كما علمت ؛ فإذن إن كان مفارق مشاركاً له في التحريك فإنّه يحرّك على أحد الوجهين المذكورين لاغير كالحال في الحركات الفلكيّة .

فصل (١٥)

في ان المبدء القريب لهذه الافاعيل والحركات المخصوصة ليس أمرا مفارقاً عن المادة

فنقول : اختصاص هذا الجسم بقبول هذا التأثير عن مفارق لايخلو إمّا لأنّه جسم أو لقوّة فيه أو لقوّة في المفارق[1] إمّا الأوّل فيلزم أن يشاركه فيه كلّ جسم كما عرفت

---

(١) كالقوى الثلاث العقلية للعقل النظرى بل كالعقل المستفاد له كالقوى الجزئية للنفس الحيوانية و هو ظاهر ولهذا قال قدس سره فى الثالث ان الكلام فيه كالكلام فى المفارق و لواريد القوى الجزئية المدركة بان يكون الاضافة لادنى ملابسة ابطل بان نسبة المنفصل الى الشيء و غيره على السواء لكن ذهب عليه شق آخر كان عليه التعرض لابطاله و هوان يكون للذات المفارق بذاته و ليبطل بان نسبة المفارق الى الكل على السواء ولعله لوضوحه لم يتعرض له ولكن اشاراليه بلفظ الحركات مخصوصة فاين المفارق من مباشرة الحركة ثم ابن استواء النسبة منه من الحركة المخصوصة ـ س ره .

و ليس الأمر كذا . و أمّا الثاني وهو أن يكون بقوة فيه فهو المطلوب . وأمّا الثالث فتلك القوة في المفارق إمّا أن يكون نفسها يوجب هذا التأثير فيكون الكلام فيه كالكلام في المفارق و قد مرّ ، و إن كان على سبيل الإرادة فلا يخلو إمّا أن يكون الإرادة ميّزت هذا الجسم بخاصية فيه أولا بل أثّرفيه جزافاً فإن كان تأثيره جزافاً كيف اتفق لم يستمر أوضاع العالم سيّما الأفلاك على هذا النظام الدائمي أو الأكثري إذ الاتفاقيات كما ستعلم ليست بدائمة ولا أكثرية لكنّ الأمور الطبيعيّة أكثريّة أو دائمة وليس فيها شيء بالاتفاق والجزاف كما ستعلم أنّ جميعها متوجهة نحو أغراض كليّة فليست إذن باتفاقية فبقي أن يكون بخاصية فيه ، و يكون تلك الخاصية لذاتها موجبة للحركة وهي القوة و الطبيعة و هي الّتي بسببها يطلب الجسم بالحركة كمالاتها الثانية من أحيازها و أشكالها و غير ذلك . و سنتكلم فيها في باب الصّور الجسمانية ، و مثل هذه الطبيعة إذا عرضت للأجسام حالة غريبة كالماء إذا سخن ، و الأرض إذا ارتفعت والهواء إذا انضغط بالقسر ، ردتها الطبيعة بعد زوال المبدء الغريب و القاسر إلى حالتها الطبيعية و حفظت عليها تلك الحالات فردت الماء إلى برودته ، والأرض إلى مكانها الأسفل، والهواء إلى قوامه و رقته ، و كذا الأبدان إذا انحرفت امزجتها ومرضت باستيلاء بعض العناصر فاذا قويت الطبيعة المدبرة إياها ردتها إلى المزاج الموافق . و من هاهنا أيضاً يعلم أنّ النفس ليست بمزاج فإنّ المزاج المعدوم لا يعيد ذاته إلى الحالة الأصلية لاستحالة إعادة المعدوم .

فصل (١٦)

في ان كل حادث يسبقه قوة الوجود و مادة تحملها

كل ما لم يكن يسبقه قوة الوجود فيستحيل حدوثه ، و كل كائن بعد ما لم يكن بعدية لا يجامع القبلية فإنه يسبقه مادة ، و ذلك لأنه [١] قبل وجوده يكون

(١) البرهان مأخوذ من كلام الشيخ مع تغيير يسير في التقرير - طمد .

ممكن الوجود لذاته إذ لوكان ممتنعاً[١] لم يكن يوجد أصلا ، و لو كان واجباً لم يكن معدوماً فإمكان وجوده غيرقدرة الفاعل عليه[٢] لأنّ كون الشيء ممكن الوجودحالة له بالقياس إلى وجوده لا إلى أمر خارج عنه ؛ فإذن لإمكان وجوده حقيقة يسبق وجودهاوجود ذلك الممكن، وهذا الإمكان عرض في الخارج ليس من الأمورالعقلية المحضة[٣] و الاعتبارية الصّرفة لأنه إضافة مّا منسوبة[٤] إلى ما هو إمكان وجوده[٥]

---

(١) ان قلت لايلزم من نفى الامتناع و الوجوب الاالامكان الذاتى وحامله الماهية فلا يحوجنا الى المادة .

قلت الامكان الاستعدادىالذى حامله المادةانما لزم من القبليةالزمانية التىلاتجامع البعدية لامن مجرد نفى الامتناع و الوجوب . على ان المراد نفيهما عن المادة السابقة و اثبات الامكان فيها والماهية لاسبق زمانى لها على وجودها ـ س‍ره .

(٢) و ايضاً يلزم تقدم الشيء على نفسه لان قدرة الفاعل على شيء يتوقف على امكانه لعدم القدرة على الممتنع وبالجملة هذاالقول لدفع وهم كلامى ينثلم بهلولم يدفع حاجة الكائن الى المادة السابقة اذ لايحتاج عندذلك الى موضوع سوى الفاعل و خلاصة الدفع الذى ذكره ان امكان الشيء صفة ذلك الشيء المنفعل و القدرة صفة الفاعل و هذا نظير قول من يصحح الصحة فى تفسير قدرة واجب الوجود بالذات الذى هوواجب الوجود من جميع الجهات بان الصحة وهى الامكان معتبرة فى جانب المفعول و هو العالم فيدفع ذلك العذر هناك . ايضاً بان تفسير صفة الفاعل بصفة المفعول غير صحيح فقدرة الواجب تمانى صدور الفعل عنه مسبوقاً بالعلم والمشية ـ س ره .

(٣) اى بخلاف الامكان الذاتى فانه مركب من السلبين و السلب محض و موصوفه الماهية المطلقة التى هى اعتبارية محض لهذا الاعتبار اتفاقياً ـ س‍ره .

(٤) ولا تصاف هذ الامكان بالشدة و الضعف المستعقب لقرب الممكن من التحقق وعدمه ، وهذا شأن الامور الخارجية دون الاعتبارات العقلية ـ ط مدظله .

(٥) اىالمستعدله وبهذا الاعتبارامكاناستعدادىواما باعتبارنفس المادة والموضوع و المتعلق فهو استعداد لاامكان استعدادى فالاضافة معتبرة فى هذا الامكان ـ س ره .

فيكون الاضافة مقوّمة له ، و ليس إمكان الوجود المطلق [١] جوهراً ولا عرضاً غير نفس الاضافة ، و لو كان الإمكان جوهراً لكان له وجود خاص مع قطع النظر عن الإضافة ، و لو كان كذلك لكان قائم الوجود بذاته لا منشأ لامكانه ، و كذا اوكان عرضاً قارّاً ،[٢] فقدعلم[٣] أنه ليس لإمكان الوجودمطلقاً وجود في الخارج ثم يعرض له الإضافة من خارج بل الموجود من إمكان الوجود هو الإمكانات المخصوصة حتى يكون مضافاًمشهورياً[٤] لاحقيقياًفهي أعراض لموضوعات ، والإضافة مقومة لإمكان وجود كذا ، والجوهر لا يقومه العرض فهو عرض [٥] فيجب أن يكون موجوداً في

---

(١) المراد بالوجودالمطلق هنا الوجود الذى هومحمول الهلية البسيطة والوجود المقيد محمول الهلية المركبة كالكتابة ونحوها لزيد والاطلاق بالنسبة الى الصوروالعرض و النفس - س ره .

(٢) اى يكون الاستعداد حينئذ ممكناً لاامكاناً وليس التشبيه فى القيام بالذات و هوظاهر و انماقال لامنشأ ولم يقل لاامكاناً لان الاستعداد منشأ وراسم للامكان لانفسه كما عرفت انه مضافاً الى المستعد له امكان له فما هوالامكان ليس الاالاضافة و لهذا قال انه مضاف حقيقى لامشهورى و الافنفس الاستعداد مما يعرض له الاضافة فهومضاف مشهورى و كيفية ، واراد بالقار العرض المتأصل المتقرر فى المحل لامايقابل المتجدد . ثم المرادان الامكان الاستعدادى بماهو مأخوذ فى قوامه الاضافة ليس عرضاً متقرراً و لا ينافى ان يكون بما هو ملزوم الاضافة عرضاً متقرراً و مضافاً مشهورياً و صيرورته ممكناً لاامكاناً ممنوع بل يكون امكاناً لما بعده لابالنسبة الى ماقبله و التسلسل تعاقبى مجوز كما سيأتى عند قوله « ومما يجب انيعلم ان الامكان الخ » كيف و هو امر يقبل الشدة والقرب و البعد و هذا دليل الوجود - س ر ه .

(٣) و ذلك لان الامكان الاستعدادى نفس الاضافة لما عرفت من الفرق بينه وبين الاستعداد نفسه ، وقيد الاطلاق ليشمل النفس والعرض والصورة جميعاً - س ره .

(٤) متعلق بماقبل كلمة بل - س ر ه .

(٥) و محصله ان هذا الامكان هيئة فى الموضوع تربطه بالممكن اذالاحظها العقل وجدها نسبة متكررة قائمة بطرفين هما الموضوع و الممكن فالذى يقوم بالموضوع هو امكان ان يصير هو الممكن الاتى وجوده والذى يقوم بالممكن هو امكان ان يوجد فى*

موضوع ، فلنسمّ هذا الإمكان قوة الوجود [١] و حامله موضوعاً و مادة و هيولى باعتبارات ؛ فهذا الإمكان أمر وجوديّ و إن صحبه العدم ، و هو عام عموم التشكيك مثل الوجود المطلق يدخل تحته معان هي إمكانات مجهولة الأسامي يعبّر عنها بإمكان وجود كذا و كذا ؛ فإذن كلّ حادث قد سبقه المادة ـ والمادة هي سبب من أسباب الحدوث ـ و حيث يكون حدوث و كون و فساد يجب أن يكون الهيولى للكائن و الفاسد واحدة و إلّا لكان يلزم حدوث الهيولى رأساً و هذا محال لأنه يلزم أن يكون الهيولى الحادثة يسبقها إمكان الوجود فيكون لإمكانها هيولى أُخرى فيتسلسل، [٢] وهذا محال إلّا على وجه ستقف عليه [٣] من تجدّدها مع تجدد الصّورة على الاتصال .

و اعلم أنّ موضوع الإمكان يجب أن يكون مبدعاً و إلّا يسبقه موضوع آخر و كذلك إلى ما لا نهاية له لأنه متى فرض كذلك يلزم أن يسبق للإمكان إمكان . و مما يجب أيضاً أن يعلم أنّ الإمكان الذي يعدم مع الفعل فله سبب ولامحالة يكون حادثاً ، و يسبقه لا محالة إمكان آخر سبقاً زمانياً إلى لا نهاية ، ثم الهيولى و كذا كل مادة بما هي مادّة لها قوة أن يصير بالفعل شيئاً لا على أن يوجد ، و إمكان الصّورة

---

* الموضوع ـ ط مد .

(١) وعلى هذا يكون تسمية هذه الهيئة الاستعدادية بانها وجود للشيء بالقوة في مقابل وجوده بالفعل انما هو بنوع من التجوز ، ويكون ايضاً معنى انقسام الوجود المطلق الى ما بالفعل وما بالقوة ان الموجود اما قائم بذاته لا نسبة له الى شيء و اما هيئة استعدادية لها نسبة الى موجود من شأنه ان يوجد لموضوع هذه الهيئة . فافهم ذلك ـ ط مد .

(٢) و ايضاً بالهيولى الباقية في الاحوال يصح ان يقول هذا الكائن ذاك الفاسد او بالعكس لان صورة لا تنقلب الى صورة و احديهما غير الاخرى و هيولاهما مشتركة فاذا لم تبق الهيولى ايضاً لم يصح ذلك . ثم ان قيل هذا التسلسل تعاقبي ليس محالا عندهم لان سبق هذا الامكان سبق زماني . قلت الامكان الاستعدادى و ان كان سابقاً بالزمان الا ان حامله يجتمع مع الشيء الحادث ـ س ر ه .

(٣) يشير الى ماسيجيء في الكلام على الحركة الجوهرية ان المادة متحدة مع الصورة تابعة لها في الحدوث و التجدد ـ ط مد .

هو أن يوجد لاعلى أن يصير بالفعل شيئاً فإنها هي فعل ؛ فنقول : إنّ إمكان وجود الصّورة صفة موجودة في هيولاها إذا عقلت تلك الصّفة عقلت إنها إمكان وجود الصّورة ، مثال ذلك سعة الحوض فإنها صفة للحوض فإذا أحضره الذهن و أحضر قدر ما يسعه من الماء كانت إمكان وجود الماء و كذا صحن الدار صفة الدار فإذا عقل وعقل ما يسعه من الرجال كان إمكان وجودهم . فبهذا ينحلّ شبهة من يقول[1]

(١) محصله ان ملاك الشبهه هو دوران النسبة بين الموجود و المعدوم ولا ضير فيه فان هذا الدوران في المضاف انما هو في العقل فقد قيل ان المضاف ماهية اذا عقلت عقلت بالقياس الى ماهية اخرى معقولة بالقياس اليها أو ماهية اذا عقلت عقلت مع ماهية اخرى معقولة معها فدوران النسبة و تكررها انما هو في العقل و ان كانت نفس الاضافة التي لها هذه الماهية في الخارج فلا مانع من اضافة الموجود بنحو الى المعدوم كاضافة الهيولى الموجودة بنحو الى الصورة المعدومة بعد .

و الحق ان الاشكال غير ناش من تكرر النسبة الاضافية بين الموجود و المعدوم حتى يندفع بانه في مرحلة ماهية المضاف بل من حيث ان هذه النسبة الموجودة خارجاً القائمة بالمادة نوع قيام لها رابط قائم بطرفين ، ولا معنى لتحقق الوجود الرابط بين موجود ومعدوم ولذا كان من الواجب اجتماع طرفي الوجود الرابط في الظرف الذى تحقق هو فيه من ذهن اوخارج اوحقيقة او اعتبار كما تقدمت الاشارة اليه في بحث الوجود الرابط في أوائل الكتاب فلا معنى لوجود هذه النسبة المسماة بالامكان والقوة بين المادة الموجودة و الصورة المعدومة بعد حتى اذا وجدت الصورة انعدمت النسبة .

و الاولى ان يقال في تقرير البرهان ان كل حادث زماني يتبدل اليه امر آخر سواء كان من الصور او الاعراض كالنار التي يتبدل اليها الهواء ، و الهواء الذي يتبدل اليه الماء و الكيفيات ، و المقادير التي توجد في الاجسام بعد مالم تكن فله امكان في المحل الذي يتبدل اليه و هو امر وجودي قائم بالمحل يربطه بالحادث المترقب و اذ كان بذاته رابطاً للاول بالثاني و ليس هو نفس الاول بل أمراً قائماً به يربطه بالثاني فهو وجود رابط ، و اذ كان الثاني غير موجود مع الاول وقيام الرابط بهما معاً يقضي بوجودهما معاً في ظرف تحقق الرابط فللثاني وجود مع الاول لايترتب عليه جميع آثار الثاني و هو قبل وجود الثاني الذي يترتب عليه جميع آثاره بالفعل ، و هذا هو السر في اجتماع هذا ✿

إنّ الموجود كيف يكون مضافاً إلى المعدوم ؛ فإنّ حد المضاف كون الشيء بحيث إذا عقل عقل معه انصاف إليه ، و إن قيل إنّ سعة الحوض و صحن الدار كلّ منهما

✿الذى نسميه بالامكان مع الاول الذى هو فعلية مباينه بل اتحاده معه وجوداً من غير أن يؤدى ذلك الى التدافع بين المتباينين لكونه وجوداً لايترتب عليه الاثار لان التدافع بين المتباينين انما هو في مرتبتها و هو السر ايضاً فى زوال الامكان و القوة مع تحقق الفعلية فانما هو من باب اندماج مرتبة مع عدم ترتب الاثار فى مرتبة ترتبها لامن باب انتفاء شيء من اصله عند ثبوت آخر ، وبذلك يظهر ان الحامل لهذا الامكان ليس هو الصورة الاولى بل جوهر آخر معه متحد به يحمل الامكان و يتحد مع الصورة الثانية لمكان التبدل القاضي بوجود امر مشترك بين المتبدل والمتبدل اليه واذ كانت الصورة الاولى حاله في سبق الامكان حال الصورة الثانية فى سبق امكانها عليها فهذا الجوهر المتحد مع الثانية الحامل لامكانها هو بعينه حامل لامكان الاولى قبلها ومتحد بها كذلك ، وهكذا الحال بالنسبة الى الصورة التي قبلهما فهناك جوهر واحد مستمر يتعاقب عليها الامكانات و الصور و هو متحد مع كل صورة عند فعليتها و مع امكانها قبل فعليتها عند فعلية الصورة السابقة وهو الذى نسميه بالمادة .

فهناك مادة مستمرة الوجود يتعاقب الصور عليها تحمل فى نفسها امكان جميع الصور و تحمل قبل كل صورة امكانها الخاص بها و يتبدل الامكان الى الفعلية بفعلية الصورة وتعاقب الصور على نحو الاتصال لا بحسب الفرض العقلى ولو كان هناك انقطاع خارجى لبطلت المادة ببطلان الصورة الاولى و بطل بذلك معنى التبدل و النسب الموجودة بين السابق و اللاحق .

و بذلك ينطبق حد الحركة على حال الصور فى تعاقبها على المادة و يعود حقيقة كل صورة الى قطعة من امتداد هذه الحركة و هذه هى الحركة الجوهرية التى تتحرك بها المادة فى صورها فافهم ذلك . و يظهر به ان وجود الشيء بالقوة مرتبة من وجوده لايترتب عليه جميع آثاره التي تترتب على وجوده بالفعل و ان القوة وجود له حقيقة كالفعل و بذلك يستقيم انقسام الموجود مطلقاً الى ما بالقوة و ما بالفعل من غير ان يعود الى تقسيم الموجودية العامة الامكان الاستعدادى ومطلق الفعلية التى غيره . و يظهر به ايضاً ان مقارنة المادة الصورة اتحادية لا انضمامية ، وان نسبة المادة الى الاستعداد الذى هو✿

معنى وجودي و القوة معنى عدمي[١] كان كلٌ منهما بالقياس إلى مايسعه و هو الماء مثلاالى الوجود هومعنى عدمياً، والقوة التى هي بالاطلاق معنى عدمي هى مايكون بالقياس إلى الوجود مطلقاً.

تنبيه إنّ بعض الحوادث[٢] يكون إمكان وجوده بأن يكون موجوداً في المادة، و بعض الأشياء يكون إمكان وجوده بأن يكون مع المادة لا فيها؛ فالأول كالصور الجسمية و الثانية كالنفوس الانسانية ليس وجودها في المادة ولكنْ مع المادة كما ستعلم في علم النفس، و المادة هي المرجحة لوجود النفس على عدمها إذ كلُّ ما هوممكن الوجود فقوته على الوجود والعدم سواءٌ؛ فيجب أن يكون له سبب مرجّح يميله إلى أحد الطرفين، لأنّ الواهب جواد يكفيه أقل مرجح يخرج الشيء عن الحد المشترك بين الوجود والعدم؛ فتبين لك إن المادة علة لوجود النفس على هذا الوجه لا غير إذ المادة يحتاج إليها الوجهين: أحدهما لأن يتقوم بها الموجود عنها وهذا ليس للنفس النطقية. والثاني لأن يرجح وجود الشيء على عدمه، والمحتاج إليها من المادة في النفس هوهذا فالمادة بالحقيقة للحوادث لأن يحمل إمكان الوجود ليرجح وجود

✿ بوجه امكان استعدادى نسبة الجسم الطبيعى الى الجسم التعليمى فامكان صورة كذا تعين للمادة المبهمة كما ان الجسم التعليمي تعين الجسم الطبيعي المبهم، و لهذا البيان نتائج و فروع كثيرة اخرى سنتعرض لبعضها انشاءالله تعالى فيما يناسبه من المورد ـ ط مد.

(١) هذا جواب للشرط يعنى كونهما وجوديين لا ينافى كونهما قوة اذ المستعد له امر مخصوص كالماء والقوة التى هى صرف القوة، ومعنى عدم مطلقاً ماكان قوة على الوجود مطلقا كما فى الماهية ـ س ر ه.

(٢) يشير (ره) الى ان حكم المسبوقية بالمادة فى النفوس الانسانية المتعلقة بالمادة تعلق التدبير و ان لم تكن منطبعة فى المادة كالصور النوعية المادية فالبرهان السابق جار فى النفوس كجريانه فى الصور، هذا على قول المشائين بتجرد النفوس الانسانية فى اول وجودها، و اما على قوله ره من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء فالامر اوضح وكذلك يجري البرهان فى النفوس غير الانسانية سواء قيل بماديتها او بتجردها وكذا فى الاعراض المادية كما لايخفى ـ ط مد ظله.

ممكن الوجود على عدمه ، ثمّ هذا الأمر الممكن هو صورة فبأنّ في بعض الصور إنها توجد فيها فيحتاج إليها لمعنيين أحدهما للحدوث و ثانيهما لأن يتقوم بها وجود الصّورة ، و أمّا النفس الا نسانية فا نما يحتاج إليها للحدوث ، و زيادة التحقيق في هذا المعنى و حلّ الشبهة في سببية المادة للنفس مما سنذكره في باب بيان بقائها بعد الموت . و اعلم أنّ المفارق المحض لاإمكان له بحسب الواقع وإلاّ لكان لوجوده حامل و إنما إمكانه اعتبار صرف يعتبره الذهن عند ملاحظة ماهية كلية له فيجد نسبتها إلى الوجود بالا مكان كما مرّ .

فصل (١٧)

في ان الفعل مقدم على القوة

إنّ الفصول الماضية أوهمت إنّ القوة متقدمة على الفعل مطلقاً و هذا مذهب أكثر الناس وجلّهم حيث زعموا إنّ المادة قبل الصّورة و الجنس قبل الفصل ، ولا نظام العالم قبل نظامه ، وماهية الممكن قبله وجوده وليس الأمر كذلك[١].

والشيخ حكى في الشفاء مذاهب أقوام زعموا إنّ القوة قبل الفعل ، وهم تفرّقوا في هذا فرقاً و تحزّبوا أحزاباً .

فمنهم من جعل للهيولى وجوداً قبل الصورة ثمّ[٢] ألبسها الفاعل كسوة الصورة

---

(١) فان سبق المادة الجنس باطل و العلية كما نقل عن الامام من علية الجنس بما هو جسم للحركات المخصوصة أو المبادى المخصوصة - س ر ه .

(٢) ان أرادوا القبيلة الزمانية للهيولى أو الظلمة والهاوية والخلاء مما هي مأولة الى الهيولى فهى باطلة فانها مستلزمة للهيولى المجردة عن الصورة بأجمعها وهذا باطل، و فى قوة القول بامساك الله تعالى عن الجود و انقطاع الفيض و افول النور و حدوث التكلم و غير ذلك من المحذورات ، و ان أرادو القبيلة الذاتية الوجودية كما نقل فهو أيضاً باطل لان الامر بالعكس كما علمت من فناء الجنس فى الفصل والمادة في الصورة☆

إمّا ابتداءً أولداع دعاه إليه كما ظنّه بعض عامة القدماء. فقال إنّ شيئاً كالنفس وقع له فلتة إن اشتغل بتدبير الهيولى و تصويرها فلم يحسن التدبير و التصوير فتداركها الباري فأحسن تصويرها .

و منهم من قال : إنّ هذه الأشياء كانت في الأزل تتحرّك بطباعها حركة غير منتظمة فأعانها الباري طبيعتها فأخرجها من لانظام إلى نظام .

ومنهم من قال : إنّ القديم هوالظلمة أوالهاوية أوخلاء غيرمتناه لم يزل ساكنا ثمّ حرّك .

و منهم من قال : بالخليط الّذي يقول به انكساغورس[1] و ذلك لأنهم قالوا إنّ القوة قبل الفعل كما في البزور و النطف و في جميع ما يصنع .

فنقول : إنّ الحال في الأمور الجزئية من الكائنات الفاسدة كالحال في المني و الإنسان من أنّ للقوة المخصوصة تقدماً على الفعل بالزمان و التقدم بالزمان غير معتدبه ، ثمّ القوة مطلقاً متأخرة عن الفعل بوجوه التقدم فإنها لا تقوم بذاتها بل يحتاج إلى جوهر تقوم به ، و ذلك الجوهر يجب أن يكون بالفعل فإنه ما لم يصر بالفعل لم يكن مستعدّاً لشيء فإنّ ماليس موجوداً مطلقاً ليس ممكناً أن يقبل شيئاً، ثمّ إنّ في الوجود أشياء بالفعل لم يكن ولا يكون بالقوة أصلاكالأول تعالى والعقول

✿ والماهية فى الوجود ، و أن أرادوا القبيلة بالرتبة العقلية فلابأس بها اذا جعل الجنس الاقصى الطبيعى و الهيولى الاولى مبدءاً محدوداً في السلسلة الطولية الصعودية؛فيكون اشارة الى التغيرات الاستكمالية بالنظام والترتيب من الاخس الى الاشرف الى أن ينتهى الى الفناء المحض و الانمحاق في سطوع نورالانوار ، وقد نقل ان العالم كان أولا مظاماً ثم قاعاً صفصفاً ثم اجاماً ثم مملواً من الضفادع ثم من الافراس ثم من بنى الجان ثم من بنى آدم فتفطن ـ س ره .

(١) ذكر هذا هنا مع أن ظاهر هذا القول ينفى القوة و الانقلاب و الاستحالة اذ كل شيء فى كل شيء بالفعل عنده و لها كمون و بروز بمناسبة سبق اللانظام على النظام ـ س ره .

الفعالة ، ثمّ القوة تحتاج إلى فعل يخرجها إلى الفعل و ليس ذلك الفعل مما يحدث فانه يحتاج إلى مخرج آخر و ينتهي لا محالة إلى موجود بالفعل ليس بمحدث كما بيّن في تناهي العلل . و أيضاً فانّ الفعل يتصوّر بذاته و القوة يحتاج تصوّرها إلى تصوّر الفعل . و أيضاً فانّ الفعل قبل القوة بالشرف و الكمال كيف و الفعل كمال و القوة نقص ، و كلّ قوة على فعل[1] فذلك الفعل كما لها ، و الخير في كلّ شيء إنما هو مع الكون بالفعل وحيث يكون الشر فهناك مابالقوة ، والشيء لايكون من كل وجه شرّاً و إلاّ لكان معدوماً ، و كلّ شيء من حيث هو موجود ليس بشر وإنما هو شر من حيث هو عدم كمال مثل الجهل أو لأنه يوجب في غيره عدما كالظلم ؛ فالقوة لأنّ لها في الخارج ضرباً من الكون يتقوم ماهيتها بالوجود إذ الوجود كما علمت[2] مقدم على الماهية تقدّماً بالحقيقة فالقوة بما هي قوة لها تحصّل بالفعل عقلا فقد بان إنّ الفعل مقدم على القوة تقدماً بالعلية و بالطبع و بالشرف و بالزمان[3] و بالحقيقة كما أومانا إليه .

---

(١) هذا الكلام لواجرى على الحقيقة كان مؤيداً لما قدمناه ان القوة مرتبة ضعيفة من الفعل لايترتب عليها آثاره ، وأما مع الغض عن ذلك فلا معنى لجعل صورة جوهرية كمالا لكيفية استعدادية قائمة بالمادة تبطل بحدوث الصورة اللاحقة ـ ط مد .

(٢) الاولى و الوجود بحذف كلمة اذ و المقصود بيان التقدم بالحقيقة بان القوة ليست عدماً بل لها ضرب من الوجود والوجود متقدم بالحقيقة على الماهيات و من جملتها ماهية القوة ووجودها فعل ؛ فالفعل أى وجود القوة متقدم بالحقيقة على القوة أى ماهيتها ، و أما بيانه بان مابالفعل و هو الوجود مطلقاً متقدم بالحقيقة على مابالقوة و هو الماهية مطلقا فغير جائز لان الكلام فى القوة الاستعدادية لا الامكان الذاتي ـ س ره .

(٣) المستنبط كذلك من فحوى كلامه فانه اذا نظرنا نظراً جزئياً فكما ان للقوة الجزئية فى الزمانيات تقدماً على فعل جزئى كذلك لفعل جزئى آخر تقدم على تلك القوة فيها بل داخل فى اطلاق قوله قدس سره فانها لاتقوم بذاتها بل تحتاج الى جوهر تقوم به الخ . فان ذلك البيان لمطلق تقدم الفعل على القوة وبعد ماطلق البيان خصص بيانات اخرى بكل من اقسام التقدم ـ س ر ه .

وهم و اندفاع فإن قلت: إنّ القوة في بعض المواضع خير من الفعل، والفعل شرٌ من القوة فإنّ القوة على الشر خير من الفعل الّذي بإزائه والكون بالفعل شرٌ أشرّ من الكون بالقوة شراً كما إنّ الكون بالفعل خير أخير من الكون بالقوة خيراً إذ لا يكون الشرير شريراً بقوة الشر فيه بل بملكة الشر. قلنا: صدقت ولكن هذا أمر عارض بالقياس فقوة الشر بما هو قوة والقوة عدم مافهي شرٌ كما إنّ الفعل الّذي بإزائها كالظلم و المرض و أشباههما من حيث هو بالفعل و الفعل وجود خيرٌ لكنّ الفعل من حيث يؤدي إلى عدم ما عرض له إنه شر فالقوة على ذلك الفعل من جهة أنها عدم أمر يؤدي وجوده إلى عدم شيء آخر كانت خيراً من فعله ، حيث إنّ عدم العدم يلزمه وجود ؛ فجهة الخيرية في القوة على الشر رجعت أيضاً إلى الفعل كما إنّ جهة الشرية في فعل الشرّ رجعت إلى القوة .

فصل (١٨)

في تحقيق موضوع الحركة و ان موضوعها هل الجسم ام غيره

لمّا علمت أنّ الحركة حالة سيالة لها وجود بين القوة المحضة والفعل المحض يلزمها أمر متصل تدريجي قطعي لا وجود له على وصف الحضور و الجمعية إلّا في الوهم يجب أن يكون شيء ثابت بوجه حتى يعرض له الحركة ؛ فإما أن يكون هذا الثابت أمراً بالقوة أو أمراً بالفعل ، و محال أن يكون بالقوة [1] إذ ما لا وجود له بالفعل لا يوصف بشيء أصلا لا بالقوة ولا بالفعل فبقي أن يكون موضوعها أمراً ثابتاً

---

(١) ان قلت : الموضوع في الحركة الجوهرية هو الهيولى بل في الكمية ايضاً .
قلت : أولا هذه المذكورات على مذهب القوم كما سيصرح ، و ثانياً ان الهيولى بصورة ماموضوعة للحركة في الصورة المعينة كما انها بمقدار ماتتحرك في المقادير المخصوصة - س ر • .

بالفعل ، و ذلك إمّا أن يكون بالفعل من كل وجه أولايكون كذلك ؛ والأول محال إذالّذي يكون بالفعل من كلّ الوجوه يكون مفارقاً لاعلاقة بينه و بين المادة أصلا ، و كلّ ما كان كذلك فلا معنى لكونه خارجاً من القوة إلى الفعل فلا معنى لكونه متحركاً إذ قدحصل له بالوجوب جميع مايمكن له بالامكان العام ، فكلّ ما هوبالفعل من جميع الوجوه يمتنع عليه الحركة ، و بعكس النقيض كلّ ما يصح عليه الحركة ففيه مابالقوة إذ كلّ طالب للحركة يطلب شيئاً لم يحصل له بعد فلا يصح أن يكون المجرّد عن المادة يطلب بالحركة أمراً . وأيضاً الحركة أمر طارعلى الشيء المتحرك و يجب أن يكون في الشيء الّذي يطرء له شيء معنى مّا بالقوة فيجب فيما يفرض له الحركة معنىً مابالقوة ، والمفارق بريء من ذلك فموضوع الحركة يلزمه أن يكون جوهراً مركب الهوية مما بالقوة و مما بالفعل جميعاً و هذا هو الجسم .

و اعلم أنه لا يجوز أن يكون الحركة صورة لنوع من الجواهر الجسمانية لوجوه من البيان :

الأول لأنّ الحركة عرض بل أضعف الأعراض لأنها متحركيّة الشيء بالمعنى النسبي لامابه يتحرّك الشيء فلايصح أن يكون صورة لموجودجوهري ولا يتحصّل الشيء بما هو أنقص وجوداً منه .

و الثاني لأنك علمت أنّ موضوعها الجسم بالفعل ، ولا يصح أن يوجد جسم عام مبهم إلّا في العقل [١] بل الموجود من الجسم ما قد تحصّل نوعاً خاصاً .

والثالث لأنّ [٢] الحركة لاتوجد أنواعها بالفعل مستقرة وما لايوجد بالفعل

---

(١) بل يوجد في الخارج أيضاًولكن مرتباً لامكافئاً للصورالنوعية ، وحاصل الوجه الثاني ان الحركة لو كانت صورة منوعة قامت مقام الطبائع المنوعة و معلوم أنّ الجسم المطلق لاوجود له مكافئاً للطبائع فكذابالنسبة الى الحركة حينئذ فكيف يكون الجسم موضوعاً لها حينئذ فوجب تنوع الجسم قبل الحركة ـ س ر ه .

(٢) هذانظير الاول بناءه على أن العرض لايقوم الجوهر النوعي ولايقسم الجوهر الجنسي و الثالث بناءه على أن مابالقوة لاينوع مابالفعل ـ س ر ه .

لا ينوّع أمراً بالفعل.

والرابع إنّ الحركة لو كانت مقومة لنوع لعدم بالسكون ، ولعدم بعدم أجزاء تلك الحركة فيكون النوع بالقوة فاحتاج إلى ثابت بالفعل فثبت إنّ الحركة تعرض الجسم بعد تقومه ، هذا غاية ما قيل في هذا المقام وستسمع كلاماً فيه تنوير القلب .

فصل (١٩)

في حكمة مشرقية

اعلم أنّ الحركة لمّا كانت متحركيّة الشيء لأنها نفس التجدد و الانقضاء فيجب أن يكون علّته القريبة أمراً غير ثابت الذات و إلّا لم ينعدم أجزاء الحركة[١] فلم تكن الحركة حركة و التجدد تجدداً بل سكوناً وقراراً ؛ فالفاعل المزوال لها أمر تكون الحركة لازمة له في الوجود بالذات ، و كلّ ما كانت الحركة من لوازم وجوده فله ماهية غير الحركة لكنّ الحركة لا تنفك عنه وجوداً ، و كلّ ما يكون من لوازم وجود الشيء الخارجي فلم يتخلل الجعل بينه و بين ذلك اللازم بحسب نحو وجوده الخارجي فيكون وجود الحركة [٢] من العوارض التحليلية لوجود فاعلها القريب؛ فالفاعل القريب للحركة لابدّ أن يكون ثابت الماهية[٣] متجدد

---

(١) البيان كما ترى مبنى على كون الحركة القطعية موجودة في الخارج و الامكن منعه مستنداً الى أن الذى في الخارج هو الحركة التوسطية وهى لثباتها واستمرارها يمكن أن تتقوم بأمر ثابت نظير ماذكروه في ربط الحادث بالقديم ـ ط مد .

(٢) اى تجدد وجود الطبيعة من العوارض التحليلية اى اللوازم الغير المتأخرة في الوجود عن وجود الطبيعة ، وهو المراد بوجود فاعلها القريب لكن ضميرفاعلها يعود الى الحركة العرضية التى هى من العوارض المفارقة المتأخرة في الوجود عن وجود معروضها ؛ فالكلام من باب الاستخدام و ذلك لان الحركة الجوهرية التى للطبيعة ذاتية لاتعلل . و قد صرح بانه لايتخلل الجعل بين وجود الطبيعة و ذاك اللازم ـ س ر ه .

(٣) المراد هنا وفيمابعد من ثبات الماهية ان ليس التجدد فى مرتبة الماهيات الطبائع لا أن الثبات في المرتبة ليرد انها في المرتبة لاثابتة ولا متجددة ـ س ر ه .

الوجود . وستعلم أنّ العلة القريبة في كلّ نوع من الحركة ليست إلّا الطبيعة ، وهي جوهر يتقوّم به الجسم ويتحصّل به نوعاً وهي[1] كمال أول لجسم طبيعي من حيث هو بالفعل موجود ، فقد ثبت و تحقق من هذا إنّ كل جسم أمر متجدد الوجود سيّال الهوية وإن كان ثابت الماهية، وبهذا يفترق عن الحركة لأنّ معناها نفس التجدد و الانقضاء ، وبهذا ثبت حدوث العالم الجسماني و جميع الجواهر الجسمانية و سائر أعراضها [2] فلكية كانت أو عنصرية ، فما ذكر في الفصل السابق من أنّ موضوع الحركة لابدّ وأن يكون أمراً ثابت الذات صحيح إذا عنى بموضوع الحركة موضوعها بحسب الماهية لأنّ موضوع التجدد يكون التجدد عارضاً له فهو بحسب ذاته وماهيته غير متجدد ، أو عنى به موضوع [3] الحركات الغير اللازمة في الوجود كالنقلة و الاستحالة والنمو . و ما ذكر أيضاً فيه من أنّ موضوع الحركة مركب من ما بالقوة و ما بالفعل قول مجمل يحتاج إلى تفصيل ، وهو إنّ الموضوعية و العروض إن كانا

---

(١) فما ذكره فى الفصل السابق ان الحركة لاتنوع جوهراً جسمانياً يصح فى الحركات العرضية لا الجوهرية فان الصورة النوعية للبسائط لما كانت الحركة من ذاتيات حيثيتها الوجودية و ان لم تكن ذاتية لشيئية ماهيتها صح ان الحركة الجوهرية منوعة لها ـ س ره .

(٢) هذا وماسيجيء من قوله : أو عنى به موضوع الحركات الغير اللازمة فى الوجود كالنقلة والاستحالة و النمو يدلان على انه (ره) قائل بان جميع المقولات متحركة بحركة الجوهر الموضوع لها ، و لازم ذلك كون الحركات غير اللازمة التى فى المقولات الاربع: الاين و الوضع والكم و الكيف غير مستند الى محض طبيعة الجوهر المتحرك ، ولهذا المسئلة فروع عجيبة ستوضح لك بعضها كفايات هذه الحركات الاولية اللازمة ، و مسألة الحركة فى الحركة و كون الحركات اللازمة غاية الحركات غير اللازمة ، و كون جميع الماديات فى صراط التجرد ـ ط مد .

(٣) و لكن عنى بالثبات ماهو بالاضافة الى أعراضه فان الجسم المتحرك فى الاين أو الكيف مثلا ليس معه متجدداً مثلهما كما ان سخونة النار ثابتة بالنسبة الى تجدد سخونة الماء التدريجية ـ س ره .

في الوجود كما في الحركات العارضة للجسم فحقّ أنّ موضوعها[1] مركب في الخارج من أمر به يكون بالفعل موجوداً ثابتاً مستمراً في كلّ زمان الحركة و من أمر يكون[2] بالقوة متحركاً لأنّ كلّ جزء من الحركة يوجد فيه بعد ما لم يكن و يزول عنه و هو هو بحاله و إن كان العروض بحسب التحليل العقلي[3] كما في اللوازم؛ فالقابل و الفاعل هناك أمر واحد، و القوة و الفعليّة جهة واحدة أي ما بالقوة عين ما بالفعل كلّ منهما متضمن للآخر، و كما إنّ ثبات الحركة عين تجددها وقوتها على الشيء عين فعلية القوة على ذلك الشيء فكذلك حكم ثبات ما به الحركة و هي الطبيعة الكائنة في الأجسام فإنه عين تجددها الذاتي. و تحقيق هذا المقام إنه لمّا كانت حقيقة الهيولى هي القوة و الاستعداد كما علمت و حقيقة الصّورة الطبيعية لها الحدوث التجدّدي كما سينكشف لك زيادة الانكشاف فللهيولى في كلّ آن صورة أُخرى بالاستعداد، و لكلّ صورة هيولى أُخرى[4] يلزمها بالإيجاب لما علمت أنّ الفعل مقدم على القوة، و تلك الهيولى أيضاً مستعدة لصورة أُخرى غير الصورة الّتي توجبها لا بالاستعداد وهكذا لتقدم الصّورة على المادة ذاتاً وتأخرهويتها الشخصية عنها زماناً؛ فلكل منهما تجدد و دوام بالأُخرى لا على وجه الدور المستحيل كما

---

(١) مراده قدس سره بالموضوع هو الموصوف بالحركة وبالمركب مجموع الموصوف و الصفة، و بالثابت المستمر مع أنه لاثابت عنده الجسم النوعى من جهة الوجود والاصل المحفوظ و اتصال الحركة اذ الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية و لما مرّ - س ر ه.

(٢) أى يكون به الجسم بالقوة متحركا - س ر ه.

(٣) هذا فى الحركة الجوهرية و تجدد الطبيعة وأراد بالاتحاد الاكتفاء بالقابل أى الموصوف لان الذاتى لايعلل - س ر ه.

(٤) لكن فرق بين الاخرى فى الموضعين فان الصورة الاخرى مغايرة بالذات للصورة الاولى بمقتضى كون الصورة مافيه التجدد، و أما الهيولى الاخرى فمغايرتها للهيولى السابقة باعتبار مغايرة الاستعدادات وكذا ما به الاستعدادات لان هيولى العناصر مشتركة وهى الباقية في التبدلات، ولان موضوع الحركة لابد من بقائها - س ر ه.

يستبين عليك كيفيته في مباحث التلازم بينهما ، و لتشابه الصور في الجسم البسيط ظنّ فيه صورة واحدة مستمرة لا على وجه التجدد و ليست كذلك بل هي واحد بالحدّ و المعنى لا بالعدد الشخصي لأنها متجددة متعاقبة [1] في كل آن على نعت الاتصال لا بأن يكون أمور متباينة منفاصلة ليلزم ما يلزم على أصحاب الجزء.

فصل (٢٠)

في اثبات الطبيعة لكل متحرك و انها هي المبدء القريب لكل حركة سواء كانت الحركة طبيعية او قسرية او ارادية

أما إذا كانت الأولى فظاهر إنّ فاعلها الطبيعة ، و أما إذا كانت قسرية فلأنّ القاسر العلّة المعدة و المعد علّة بالعرض و لذلك يزول القسر و الحركة غير منقطعة بعد . و أيضاً لابدّ من انتهاء القواسر إلى الطبيعة أو الارادة ، و أما إذا كانت إرادية فإنّ النفس إنما تحرّك الجسم باستخدام الطبيعة ، وكثيرٌ من أولى البحث [2] و إن زعموا إنّ النفس هي الفاعلة القريبة للحركات المنسوبة إلى الإرادة لكنّ التحقيق إنّ المبدء القريب لها بعد تحقق التخيل و الارادة والشوق هو القوة المحركة للعضلة و الاوتار و الرباطات ، و تلك القوة هي بعينها طبيعة تلك الأعضاء و الآلات جعلت مطيعة إياها لأنها منبعثة عن النفس على الأعضاء لتدبير البدن بواسطتها ، و نحن نتيقن بالوجدان فضلا عن البرهان إنّ الأمر المميل للجسم و الصارف له من مكان إلى مكان أو من حالة إلى حالة لايكون إلاّ قوة فعلية قائمة به و هي المسمّاة بالطبيعة ؛ فالمبدء القريب للحركة الجسمية قوة جوهرية قائمة بالجسم إذ الأعراض كلّها

---

(١) و لازم ذلك ان هناك وجوداً مستمراً واحداً سيالا ينتزع من حدوده المفروضة ماهيات عقلية كالانسان والحيوان والنبات ونحوذلك ـ ط مد .

(٢) و المصنف قدس سره أيضاً يقول ان النفس هي الفاعلة لكل الافاعيل و المدركة لكل المدركات لكونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء و لها مراتب الا أن هؤلاء مبطل القوى و الطبائع بخلاف المصنف قدس سره ـ س ر • .

تابعة للصورة المقومة و هي الطبيعة ، و لهذا عرّفها الحكماء بانهامبدء أول لحركة ما هي فيه و سكونه بالذات لابالعرض ، وقد برهنوا أيضاًعلى أنّ كل ما يقبل الميل من خارج (١) فلا بدّ و أن يكون فيه ميل طباعي فثبت إنّ مزاول الحركة مطلقاً لايكون إلّا طبيعة ، وقد علمت أنّ مباشر الحركة أمر سيال متجدد الهوية ، ولو لم يكن سيالاً متجدداً لم يمكن صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور هذه الحركات الطبيعية عنه لاستحالة صدور المتجدد عن الثابت ، و الحكماء كالشيخ الرئيس و غيره معترفون بأنّ الطبيعة ما لم يتغير لا يمكن أن تكون علة الحركة إلّا أنهم قالوا لا بدّ من لحوق التغير لها من خارج كتجدد مراتب قرب و بعد من الغاية المطلوبة في الحركات الطبيعية و كتجدد أحوال أُخرى في الحركات القسرية و كتجدد الإرادات و الأشواق الجزئيةالمنبعثةعن النفس على حسب تجدد الدواعي الباعثة لها على الحركة .

أقول : ما ذكروه غير مجد في صحة ذلك فإنّ تجدد هذه الأحوال و تغيرها في آخر الأمر ينتهي لا محالة إلى الطبيعة لما قد عرفت من انتهاء القسر إلى الطبيعة ، و علمت أنّ النفس لا تكون مبدء الحركة إلّا باستخدام الطبيعة فالتجددات بأسرها منتهية إلى الطبيعة معلولة لها فتجدد ما هي مبدء له يستدعي تجددها ألبتة .

فإن قيل: إنهم صحّحوا (٢) استناد التغير كالحركة إلى الثابت كالطبيعة على زعمهم بأن أثبتوا في كل حركة سلسلتين إحداهما سلسلة أصل الحركة و الأُخرى

---

(١) خروج الميل لانه مبدء ثان ـ س ر ه .

(٢) الفرق بينه و بين سابقه غيرخفى اذ فى السابق جعل مراتب القرب و البعد علة مطلقالمراتب الحركة وأما فىالحديث السلسلتين فقد جعل كل شطر من احدى السلسلتين علة من وجه لشطرمنالاخرى ومعلولا له من وجه ، والشارح المحقق لمقاصد الاشارات صحح ذلك بان الطبيعة و ان كانت أمراً ثابتاً الا أن الميل أمر يقبل الشدة و الضعف فهو برزخ بين الطبيعة و الحركة ، لكن ما ذكره قدس سره يرد على المحقق قدس سره من أن تجدد الميل أيضاً يستند الى الطبيعة ـ س ر ه .

سلسلة منتظمة من أحوال متواردة على الطبيعة كمراتب قرب وبعد من الغاية ، قالوا فالثابت كالطبيعة مع كلّ شطر من إحدى السلسلتين علّة لشطر من الاُخرى و بالعكس لا على سبيل الدور المستحيل كما ذكروا في ربط الحادث بالقديم .

أقول : هذا الوجه غير كاف في استناد المتغير إلى الثابت وارتباط الحادث بالقديم فانّ الكلام في العلّة الموجبة للحركة لا في العلّة المعدة لها، ولابدّ في كلّ معلول من علّة مقتضية ففرض السلسلتين نعم العون على وجود اُمور مخصّصة لأجزاء الحركة العارضة للمادّة المستعدة لها و كلامنا في العلّة الموجبة لأصل الحركة فانّ الحركة معلولة و كلّ معلول لابدّ له من موجب لا ينفك ولا يتأخّر عنه زماناً ولو كان كلّ من السلسلتين علّة للاُخرى يلزم تقدم الشيء على نفسه ولا مخلص عن هذا إلاّ بأن يذعن بأنّ الطبيعة جوهر سيّال إنّما نشأت حقيقتها المتجددة بين مادة شأنها القوّة والزوال وفاعل محض شأنه الافاضة والإفضال فلا يزال ينبعث عن الفاعل أمر وينعدم من القابل ثمّ يجبره الفاعل بايراد البدل على الاتّصال . وأيضاً من راجع إلى وجدانه في حال السلسلتين معاً بجميع أجزائهما ولامحالة أنّهما جميعاً متأخّرتان في وجودهما عن وجود الطبيعة علم أنّ الكلام في لحوقهما معاً بأمر ثابت عائد من رأس من أنّهما من أين حصلتا بعد مافرض الأصل ثابتاً والأعراض تابعة ، وهذا على قياس ماذكر في البرهان المسمّى بالوسط و الطرفين على بطلان اللاتناهي في تسلسل العلل من أنه إذا كان جميع الآحاد ماسوى الطرف الأخير أو ... من غير أن يكون لها طرف أول فمن أين حصلت تلك السلسلة فهكذا نقول هاهنا إذا لم يكن هاهنا وجود أمر شأنه التجدد والانقضاء لذاته فمن أين حصلت المتجددات سواءٌ كانت سلسلة واحدة أو سلاسل ، وممّ حصل تجدد السلسلتين . على أنّ مراتب القرب و البعد الّتي فرضوها سلسلة اُخرى هي ليست غير نفس الحركة فانّ تجدّد القرب والبعد ليس أمراً غير الحركة جعلا وجوداً فقد وضح أنّ تجدد المتجدّدات مستند إلى أمر يكون حقيقته وذاته متبدّلة سيالة في ذاتها وحقيقتها وهي الطبيعة لاغير لأنّ الجواهر العقليّة هي فوق التغير والحدوث ، و كذا النفس من حيث ذاتها العقليّة و أمّا من حيث تعلّقها بالجسم فهي عين الطبيعة كما

سيجيء ، وأمّا الأعراض فهي تابعة في الوجود لوجود الجواهر الصوريّة ، وأمّانفس الحركة [١] فقد علمت أنّه لا هوية لها إلّا تجدّد أمر و تغيره لا المتجدد فهي نفس نسبة التجدد لا الّذي بها التجدد .

---

(١) أى الجوهرية و هى تجدد الطبيعة و انا حملنا على الجوهرية لان الحركة العرضية نفس المعلول فلا يحتمل كونها علة لنفسها .

ان قيل : لم لايجوزأن يقال التجدد ذاتي للحركةالوضعية والذاتي لايعلل كماتقولون أنتم فى تجدد الطبيعة فلا يثبت تجددها .

قلت : مابالعرض لابدأن ينتهي الىمابالذات والاعراض كلا تابعة محضة ومنهاالحركة العرضية و التجدد العرضى بل هى أشد تبعية لكونها أضعف ، فكما ان الاعراض المقام بعضها ببعض انتهت بالاخرة الىجوهر كذلك التجددات العرضية تنتهى بالاخرة الىجوهر هو الطبيعة لانها مبدء الصفات و الاعراض والصور النوعية مبادى الاثار اللواتى تختلف وقد عرفوا الطبيعة بالمبدء الاول للحركة و السكون الذاتيين .

ان قلت : ارادوا انها المبدأ لوجودها .

قلت : مبدء الوجود هوالله تعالى و هوالفاعل الالهي والطبيعيون لايعنون بالفاعل الامبدء الحركة و الفواعل المباشرة ليست الا القوى و الطبائع عندهم فلوكان التجدد ذاتياً للحركة العرضية وكان وجودها من الطبيعة كانت الطبيعة فاعلا الهياً ، و هذا باطل بل هى فاعل طبيعى و من المبرهنات و المتفق عليها بل كادان يكون من البديهيات استناد الحركات الى الامر الداخل المختص بنوع نوع من الجسم فنفس الحركات مستنده الى الطبيعة ، و الوجود أجل من الاستناد اليها بخلاف ما اذاكان التجددذاتياً للطبيعة ووجود الطبيعة من الله اذلا مؤثر فى الوجود الاالله تعالى .

و أيضاً قسموا المحرك الىمحرك هو مفيد نفس الحركة وهو الطبيعة والى محرك هو مفيد وجود الذات المتحركة و وجود الذات المحركة و هوالفاعل المفارق وبالجملة يناخ راحلة الذاتية بباب الطبيعة ولدى فناء الجواهر - س ر ه .

فصل (٢١)

في كيفية ربط المتغير بالثابت (١)

لقائل أن يقول: إذا كان وجود كل متجدد مسبوقاً بوجود متجدد آخر يكون علّة تجدده فالكلام عائد في تجدد علّته و هكذا في تجدد علّة علّته فيؤدي ذلك إمّا إلى التسلسل أو الدور أو إلى التغير في ذات المبدء الأول تعالى عن ذلك علوّاً كبيراً. لكنّا نقول إنّ تجدّد الشيء إن لم يكن صفة ذاتية له ففي تجدده يحتاج إلى مجدد وإن كان صفة ذاتية له ففي تجدده لايحتاج إلى جاعل يجعله متجدداً بل إلى جاعل يجعل نفسه جعلاً بسيطاً لامركباً يتخلّل بين مجعول ومجعول إليه ، ولاشك في وجود أمر حقيقته مستلزمة للتجدد والسيلان وهو عندنا الطبيعة وعند القوم الحركة و الزمان ، ولكلّ شيء ثبات مّا وفعلية مّا و إنّما الفائض من الجاعل نحو ثباته وفعليّته ؛ فإذا كان ثبات شيء ثبات تجدده وفعليّته فعلية قوته فلا محالة يكون الفائض من الأول عليه هذا النحو من الثبات و الفعليّة ، كما إنّ لكلّ شيء نحواً من الوحدة وهي مساوقة للموجود وعينه فإذا كانت وحدته عين كثرة ما بالقوّة أو بالفعل كانت الفائض عليه من الواحد الحق وحدة الكثرة بأحد الوجهين ، و الّذي من الموجودات ثباته عين التجدد هي الطبيعة ، والّذي فعليته عين القوّة الهيولى ، و الّذي وحدته عين الا كثرة بالفعل هو العدد ، والّذي وحدته عين قوّة الكثرة هو الجسم وما فيه . فالطبيعة بما هي ثابتة مرتبطة إلى المبدأ الثابت ، وبما هي متجددة يرتبط إليها تجدد المتجددات وحدوث الحادثات كما إنّ الهيولى من حيث لها فعليّة مّا صدرت عن المبدء الفعال بانضمام الصورة إبداعاً ، ومن حيث أنّها قوّة و إمكان يستصح بها الحدوث والانقضاء والدثور والفناء ، فهذان الجوهران بدثورهما وتجددهما الذاتيين واسطتان للحدوث

---

(١) أى ربط الطبيعة المتجددة به فاللام للمتغير للعهد الذكرى و انما حملنا على ذلك لان كيفية ربط المتغيرمطلقاًبالثابت وربط الحادث بالقديم قدمضي بالتفصيل - س ره .

والزوال في الأمور الجسمانيّة وبهما يحصل الارتباط بين القديم والحادث ، و ينحسم مادة الإشكال الّتي أعيت الفضلاء في دفعه .

فصل (٢٢)
في نسبة الحركة الى المقولات

إذا قلنا حركة في مقولة كذا احتمل وجوهاً أربعة : أحدها إنّ المقولة موضوع حقيقي لها (١) والثاني إنّ الموضوع وإن كان هو الجوهر ولكن بتوسّط تلك المقولة. الثالث إنّ المقولة جنس لها . الرابع إنّ الجوهر يتبدّل و يتغيّر من نوع تلك المقولة إلى نوع أو من صنف إلى صنف آخر تبدلا و تغيراً على التدريج ، و الحق هو (٢) هذا القسم الأخير دون البواقي .

(١) لوذهب وهم الى ذلك أو الى الثالث كان من استعمال كلمة « في » فان قولنا الحركة في الكيف من قبيل قولنا البياض في العاج أو الانسان في الحيوان فان كل نوع تحت جنسه لكن لعلك كنت مقروع السمع ان استعمال كلمة في المواضع مختلفة فان كون الشيء في المحل بنحو و في المكان بنحو آخر ، و في الزمان بطور والزمان في الحركة بطور آخر ، و الحركة في الزمان بنهج آخر ، وهكذا الوجود في الماهية والماهية في الوجود وهوالله في السموات والارض وقس عليها - س ره .

(٢) هو حق بمعنى انه ينتزع من مورد الحركة في كل آن مفروض نوع من انواع المقولة التي فيها الحركة او صنف او فرد آخر فان كانت الحركة في مقولة عرضية كان المتحرك الذي هو الجوهر متغيراً فيها بورود نوع بعد نوع مثلا من المقولة عليه في كل آن و ان كانت الحركة في الجوهر كان المتحرك و الحركة واحداً فان هذه الحركة لكونها في الجوهر قائمة بنفسهما فنفسها اعني الحركة قائمة بنفسها اعني الجوهر فهو حركة و متحرك معاً . فان شئت قلت : ان الحركة و موضوعها في الجوهر واحد ، و ان شئت قلت : ان الحركة في الجوهر لاتحتاج الى موضوع ، فان الحركة في الجوهر نحو من الوجود الجوهري ولاموضوع للجوهر ، وبالجملة معنى الحركة في مقولة الجوهر ان ينتزع من المورد في كل آن نوع خاص ، مثلا من الجوهر غير ما ينتزع في الان الاخر - ط مد .

أمّا الأوّل فنقول : التسود ليس هو أنّ ذات السواد يشتد فإنّ ذات السواد إن بقيت بعينها ولم يحدث فيها صفة فلم يشتد بل هي كما كانت وإن حدثت فيه صفة زائدة وذاته باقية كما كانت فلا يكون التبدل في ذات السواد بل في صفاته .وصفاته غير ذاته.[١] وقد فرضنا التبدل في ذاته هذا خلف ، وإن لم يبق ذاته عند الاشتداد فهو لم يشتد بل عدم وحدث سواد آخر وهذا ليس بحركة فعلم أنّ موضوع هذه الحركة محل السواد لا نفسه ، والاشتداد يخرجه من نوع إلى نوع أو من صنف إلى صنف فله في كلّ نوع آخر أو صنف آخر ، وكذا الحركة في المقدار فإنّ الشيء إذا تزايد مقداره فإمّا أن يكون هناك مقدار واحد باق في جميع زمان الحركة أو لا يكون فإن كان فالزيادة إمّا أن تداخله أو تنضم إليه من خارج ، الأوّل باطل لاستحالة التداخل ولأنّه على فرض ذلك لم يزد المقدار على ما كان وكلامنا فيه ، و الثاني أيضاً باطل لان ذلك كاتصال خط بخط مازاد شيء منهما ولا المجموع على ماكان أولاً[٢] وإن كان المقدار الأوّل لا يبقى عند الزيادة فلا يكون هو موضوع بل محلّه أعني الهيولى فقط أو مع مقدار مّا على العموم كما هو التحقيق عندنا فهناك مقادير متعاظمة متتالية على الجسم بلا نهاية بالقوّة .

واعلم أنّ الإمام الرازي لمّا نظر في «قولهم إنّ التسود يخرج سواداً من نوعه» زعم أنّ معناه أنّه يخرجه إلى غير[٣] السواد ، ولأجل ذلك قال في بعض تصانيفه إنّ

---

(١) وان كان الاصل والخصوصيات كلها سوادات لزم اجتماع المثلين والتركيب فى الاعراض مع انها بسائط خارجية ـ س ر ه .

(٢) بل لايبقى المقدار حينئذ فيكون من الشق اللاحق وذلك الفصل والوصل فى المقدار يعدمه فذلك الخط الموصول شخص آخر لم يبق الاول الا باعتبار الموضوع و الهيولى فهي الموضوع لاالمقدار الا ان يرد الاتصال مع منفصل ـ س ر ه .

(٣) والحال ان مرادهم من ان التسود يخرج السواد من نوعه ان السواد المطلق جنس وله عرض عريض فيخرج الموضوع من نوع منه الى نوعه الاخر و هكذا و الكل سوادات .

ثم لايخفى بطلان قول الامام من وجه آخر وهوان التسود و اشتداد السواد لما

اشتداد السواد يخرج من نوعه ويكون للموضوع في كلّ آن كيفيّة بسيطة واحدة لكن الناس يسمون جميع الحدود المقاربة من السواد سواداً ، وجميع الحدود المقاربة من البياض بياضاً ، والسواد المطلق في الحقيقة واحد وهو طرف خفي ، والبياض كذلك والمتوسط كالممتزج لكن يعرض لما يقرب من أحد الطرفين أن ينسب إليه والحس لايميز فيظن أنها نوع واحد انتهى ماذكره . وقدصوّبه بقوله هذا كلّه حقّ* وصواب ، لكن يجب طرد القول به في الحركة المقدارية .

أقول : فساده ممّا لايخفى على من له اطلاع على هذه المباحث ، ولست أدري أيّ حدّ من حدود السواد سواد عنده [١] و البواقي كلّها غير سواد ، مع أنّ كلّ واحد من تلك الحدود يوجد بالفعل عند الثبات و السكون وإذا لم يكن سواد فأيّ شيء كان .

ثمّ اعترض على قولهم: إنّ للمتحرّك في المقدار في كلّ آن مقداراً آخر بحيث لايوجد مقدار واحد منهما في زمانين وإلّا لم تكن الحركة فيه بأنّه يلزم عليهم القول بتتالي الآنات قال : والّذي وجدنا في التعليقات جواباً عن ذلك من أنّ تلك الأنواع بالقوّة . فيه نظر لأنّ الأنواع إن لم يكن لها وجود في الخارج لم يكن لحركة الجسم في كيفيّة واحدة وجود في الخارج ؛ فالجسم لا يكون متحرّكاً بل يكون

---

* كان معناه التوجه الى السواد الشديد كان الخروج خروجاً الى السواد لامنه الى غيره و الطرف الخفى الذى عنده سواد ينبغى ان يكون هو الحد الاخير من السواد لانه فى غاية البعد عن البياض فهو السواد المضاد للبياض عنده فالخروج من غير نوعه الى نوعه لا بالعكس - س ر ه .

(١) مع ان الكل سواد ومع انه لاطرف حقيقى للسواد السيال كما علمت سابقاً ان الممتدات قارة كانت كالخط او غير قارة كالحركة والزمان لاجزء اول لها كان اولا بتمامه وكان اولا حقيقياً او مادام صدق الممتد عليه يتجزى فالسواد المتجدد كالحركة لا جزء اخير له يكون طرفاً خفياً بل يتحل مافرض جزءاً اخيرا له الى اجزاء فاى جزء يعد سواداً من ذلك الجزء ترجيح بلامرجح ثم ذلك الجزء من الجزء لاالى حد يقف كما حقق فى موضعه و ينقل الكلام اليه - س ر ه .

ممكناً أن يتحرّك وإن كانت موجودة بالفعل ، وقد دل الدليل على تخالفها بالنوع وإنّ كلا منها لايوجد في غير آن وهى متتالية لايتخلّلها زمان يلزم ماذكرناه ، والّتي هذا شأنها كيف يقال إنّ وجودها بالقوّة بل هذا الشك يستدعي حلا أصفى وأشفى من هذا الكلام [1] و سيكون لنا إليه عود عنقريب انتهى أقول : إنّ الموجود من السواد مثلاً في أثناء الحركة أمر وحداني متوسط بين الحدود وذلك مستمر،وله فرد زماني متصل تدريجي منطبق على زمان الحركة ، و لها أفراد آنية وجودها بالقوّة القريبة من الفعل والوجود . قد علمت أنّه متقدم على الماهية فهاهنا لمطلق

---

(١) هذا من طريقة هذا الامام و الافلا شك لاهل الحق . والدفع بوجوه منها غير ما ذكر المصنف قدس سره و هو ان يقال الم يقرع سمعكم قول الحكماء ان الحركة امر بين صرافة القوة و محوضة الفعل فنختار كما قال الشيخ فى التعليقات ان انواع مافيه الحركة بالقوة لكن ليست بالقوة الصرفة كما فى المبدء حيث لم يتحرك بعد حتى يقال فلا يكون مافرض متحركا متحركا بل انما كانت بالقوة لانها متصلة ، ولان كل حد من حدودها يستعقب شيئاً كما مر، و منها انها بماهى ذوات مفاصل بالقوة و اما ذاتها من حيث ذاتها بالفعل و منها ما ذكره المصنف قدس سره ان هاهنا فردين مما فيه الحركة تلبس بهما بالفعل،فعلية زمانية و لكن احدهما زمانية لاعلى وجه الانطباق على الزمان بل انية سيالة و الاخر زمانية على وجه الانطباق فالاول فى الحركة الكيفية مثلا كالسخونة البسيطة السيالة الواردة على الماء المسخن تدريجاً وهى بمنزلة الحركة التوسطية وهى التوسط بين السخونات والثانى فيها السخونة المتصلة من المبدء الى المنتهى اى من السكون الى السكون وهى ايضاً بالفعل فعلية مترقبة من الامر الزمانى وبحسبه و الافراد الانية التى التزم انها بالقوة و ان ارجع القوة و الفعل الى الجمع و التفصيل هى الافراد التى هى معيار التبدل او كل فرد فى آن مغاير لفرد فى آن آخر وهنا افراد اخرى ايضاً بالقوة و هى ابعاض ذلك الفرد المتصل بعد فرض القسمة فيه الواقعه بين كل آنين و منها ان المفاهيم المنتزعة التى فى المواضع الاخرى و قد وجدت هناك بوجودات متفرقة هنا بالقوة اذ بحسب مراتب الضعف و الشدة و الاشدية و مراتب كل مرتبة منها يمكن ان ينتزع منها مفاهيم مجهولة الفصول والتعينات وهذامعنى ماقال ان الوجود مقدم على الماهية - س ر ه .

السواد وجود بالفعل لكنّ هذا الوجود بحيث يصح أن ينتزع العقل منه في كلّ آن نوعاً آخر من السوادات الموجودة بوجودات متمايزة آنيّة ، ولافساد في ذلك بل هذا الوجود للسواد أقوى من الوجودات الآنيّة حيث يكون مصداقاً لأنواع كثيرة ، و هذا كما إنّ وجود الحيوان أقوى من وجود النبات لأنّه مع وحدته يكون مصداقاً لجميع المعاني الموجودة في النبات و الموجودة فيه الّتي كلّ منها يوجد على حدة في موضوع آخر ، و هكذا حكم الشديد من السواد حيث يوجد فيه كلّ ما يوجد في السوادات الضعيفة من المعاني بالقوّة ، وكذا المقدار العظيم هذا حكمه ومعنى بالقوة وبالفعل هاهنا يرجع إلى الجمع والتفصيل . ثمّ إنّ الحل الّذي اعتمد عليه في هذا المقام إنّ للسواد في اشتداده تبدلات دفعية للموضوع كلّ منها يبقى زماناً قليلاً لا يدرك بالحس بقاؤه لصغر زمانه فيظن أنّ له في كلّ آن فرداً آخر ، وهكذا في الكم وبالجملة لابدّ عنده من القول بنفي الحركة بالحقيقة في هاتين المقولتين .(١)

أقول : وهذا ممّا لافائدة فيه لدفع الاشكال المذكور لأنّ مثله يرد على وقوع الحركة في الأين وفي الوضع أيضاً إلاّ(٢) أن يرتكب فيه وجود الطفرة الّتي يكذّبها

---

(١) لانه اراد الامام ان لايلزم عليه تتالي الانين اثبت بينهما زماناً لبقاء الفرد الزمانى مما فيه الحركة فوقع حينئذ فى نفى الحركة اذ حين تلبس الموضوع بالفرد لاحركة اذلا تبدل فى ذلك الزمان لمافيه الحركة ولا فيما بين الزمان لان الخروج فيه دفعى و الحركة هى الخروج تدريجاً و لابدأن يكون متصلا بلا تخلل سكون - س ر ه .

(٢) بيان لزومها ان للمتمكن حينئذ اين زماناً ثم يتبدل ذلك النوع او الصنف الى آخر تلبث فيه زماناً أيضاً و بين الزمانين آن تحقيقاً لمعنى التبدل اذ فى ذلك الان انتهى ذلك الاين و ابتدء هذا الاين و المكان و هو البعد متصل واحد و لم يواف المتمكن فى الان ذلك الجزء من المكان اذ لااين بين ذينك الاينين اى لانسبة له الى المكان لان الاين هو الهيئة الملزومة للنسبة الى المكان و اذلا اين فلانسبة فلا موافاة فلزم الطفرة ، وأيضاً لماكان الجزء الذى لايتجزى باطلاًفى اى متصل كان تحقق بين كل اين و اين ايون غير متناهية فلو انتقل من اين الى دفعة لطفر عنها اذلايتمكن طيها الا على الاتصال الزمانى - س ر ه .

الحس أيضاً فالمصير إلى ماذكرناه فقد ظهر بطلان القسم الأوّل .

وأمّا بطلان القسم الثاني فهو أيضاً يعلم ممّا ذكر لأنّه إذا لم يجز كون شيء موضوعاً لعارض لم يجز كونه واسطة في العروض إلّا أن يعنى بكونه واسطة معنى آخر ، وهو كون الطبيعة المطلقة باعتبار وحدة مّا أيّ وحدة كانت واسطة بينها وبين الموضوع كما ذكر في الحركة المقداريه .

وأمّا القسم الثالث وهو كون المقولة جنساً لهذا فقد ذهب إليه بعض فزعموا بأنّ الأين منه قارّ ومنه غير قارّ وهو الحركة المكانية ، والكيف منه قارّ ومنه سيال وهو الاستحالة، والكم منه قارّ ومنه سيال وهو النموّ والذبول فالسيال من كلّ جنس هو الحركة ، وهذا غير صحيح بل الحق إنّ الحركة تجدّد الأمر لا الأمر المتجدّد كما إنّ السكون قرار الشيء لا الشيء القار ؛ لكنّ هاهنا شيء وهو إنّ ثبوت الحركة للفرد المتجدد السيال ليس كعروض العرض للموضوع المتقوم بنفسه لانها يحلّه بل هي من(١) العوارض التحليلية ـ والعوارض التحليلية نسبتها إلى المعروض نسبة الفصل إلى الجنس ـ وكذا الكلام في نسبة السكون إلى الفرد القار فاذا تقرر هذا فالقول بأنّ الكيف منه فرد قار ومنه فرد سيال حق وصواب ، وإنّ الكيف السيال حركة بمعنى أنّ مابه الحركة عين وجوده لا لأمر زائد عليه أيضاً غير بعيد .

ثمّ إنّ (٢) هؤلاء اختلفوا فمنهم من جعل المخالفة بالسيلان و الثبات مخالفة نوعية محتجين بأنّ السياليّة داخلة في ماهية السيال فيكون في ماهيته مخالفاً لما ليس بسيال .

---

(١) لما كان عدم الصحة بناؤه على أن الشيء حاله الخارجة منه فكيف يكون نوعاً منه وان الحركة كيف تكون كيفاً أو كماً أو غيرهما كان بناء الصحة على أن لايكون عارضاً متأخر في الوجود بل يكونان موجودين بوجود واحد فالوجود الذى هو وجود الكيف هو وجود الحركة و العروض بحسب العنوان لاغير ـ س ره .

(٢) أى القائلين بان الكيف منه فرد قار و منه فرد سيال وهكذا فى الباقى لا القائلين بان المقولة جنس الحركة و الاكانت المخالفة منحصرة فى النوعية ولا يدخل فيهم الفرقة الثانية كما لايخفى ـ س ره .

ومنهم من جعلها مخالفة بالعوارض لأنّه كزيادة خط على خط ، و الحجتان كلتاهما باطلتان .

أمّا الأولى فيرد عليه إنّ البياض داخل في حقيقة الأبيض مع أنّ امتياز الأبيض عن الأسود قد لا يكون بالفصل المنوع ، وهذا غير وارد على[1] مااحتججنا به . و أمّا الثانية فيرد عليها إنه ليس كل زيادة غير منوّع كزيادة الفصول و كزيادة الآحادفي العدد فإنهازوائد منوّعة لكن يجب أن يعلم كيفية زيادة الفصول وامتيازها عن زيادة الخواص المميّزة غير المنوّعة ، وإذا بطلت الأقسام الثلاثة فتحقق الرابع و هو أنّ المعنى بوقوع الحركة في مقولة أن يكون الموضوع متغيّراً من نوع [2] إلى نوع أو من صنف إلى صنف تدريجياً لادفعياً .

فصل (۲۳)

في تعيين ان اى مقولة من المقولات تقع فيها الحركة و ايها لم تقع فيها

وأعلم أنّ الحركة لكونهاضعيفة الوجودتتعلق بأُمور ستة : الفاعل، والقابل، و ما فيه الحركة ، و ما منه الحركة ، و ما إليه الحركة ، و الزمان ، أمّا تعلقها بالقابل فبيّنٌ ، و امّا تعلّقها بالفاعل فقد علمت أيضاًبوجهين إذ قد علمت أنّ تعلقها بالفاعل و القابل على ضربين ضرب يوجب اختلافهما بالحقيقة كما يتخالف مقولة أن يفعل و مقولة أن ينفعل ، و ضرب لا يوجب اختلافهما كما في لوازم الذوات و لوازم الماهيات كحرارة الصورة النارية و زوجية الأربعة ، و أمّا تعلقها بما منه و ما إليه فيستنبط [3] من حدّها لأنّها موافاة حدود بالقوة على الاتصال ، و ربما كان

---

(۱) من أن السيلان من العوارض التحليلية ـ س ر ه .

(۲) أو من فرد من نوع أوصنف الى فرد آخر وهو ظاهر ـ س ر ه .

(۳) قد مران الابتداء قد يطلق على المخالف بالنوع للشيء كالنقطة للخط و السكون للحركة والانالزمان وقد يطلق على الجزء الاول من الشي وانه ليس للمبتدآت

ما منه و ما إليه ضدّين ، و ربما كانت أُموراً متقابلة بوجه فلا يجتمعان معاً ، وربما كان مامنه وما إليه ممايثبت(يلبث خ ل) الحصولان فيهما زماناً حتى يكون عندالطرفين سكون كما في الحركات المنقطعة ، و ربما لم يكن كالحال في الفلك . قال بعض الحكماء : و ربما كان المبدء فيه هو المنتهى بعينه كما في الفلك ؛ فباعتبار إنّ منه الحركة هو المبدء و باعتبار إنّ إليه الحركة هو المنتهى ، و هذا غير صحيح فإنّ وصول الفلك في الحركة اليومية إلى الوضع اليومي عند الطلوع مثلا غير وضعه الأمسي عنده بالشخص [1] و الهوية بل مثله فيكون المبدء غير المنتهى بالذات ، ولا حاجة فيه إلى اعتبار الجهتين إلّا عند المقايسة إلى السابق و اللّاحق كما في جميع الحدود الآنية ؛ فإنّ كلا منها مبدء لشيء و منتهى لشيء آخر . و اعلم أنّ تسمية حدود الحركة الوضعية الفلكية بالنقط على [2] المسامحة فإنّ تلك الحدود بالحقيقة أوضاع آنية وجودها بالقوة إلّا أنها قوة قريبةمن الفعل ، أمّا تعلق الحركة بما فيه

* قارة كانت أو غير قارة ابتداء حقيقي بهذا المعنى ، فاعلم أنه قد يقال المبدء و المنتهى أو مامنه وما اليه على السكونين المكتنفين بالحركة و ليس المراد هاهنا هذاالمعنى ولا مستنبطاً من حدها بل المراد الحد الاول و الاخير من حدود مافيه الحركة كالفتور من الحرارة والشدة الاخيرة منها وكالتبنية والسواد الحالك الاخير فيالحركة الكيفية و قس عليها غيرها ، و كذاالمراد هوالحدودالاخرى التي كل منها مامنه باعتبار وما اليه باعتبار سواء كانت في المنقطعة الطرفين او غير المنقطعة كما في الحركات الفلكية و هذا المعنى هو المستنبط من حدها وتعلقها به واضح وان كان كل جزء يعد مامنه أومااليه يكونأجزاءاً اذكل جزء يتجزى لاالى حديقف . س ر ه .

(١) و ان كان عينه بالنوع والماهية ، و القائل استعمل لفظ بعينه ومعناه بشخصه و كيف يكون هوهو بشخصه و المعدوم لايعاد بعينه و لاتكرار في التجلي و لوكان الامر كما قال القائل جرى الحكم في كل وضع من الاوضاع التي بين ذينك الوضعين اللذين عند الطلوعين و غيرها ، و البداهة حاكمة ببطلانه فيتوارد على الفلك بينهما أوضاع غير متناهية فكيف بجميع الاوضاع التى فيحركته الدائمة ـ س ر ه .

(٢) اى التجوز و جهه ان كل وضع آني بسيط فهو كالنقطة السيالة ـ س ر ه .

الحركة فهو ألصق حتى ذهب جماعة إلى أنها[١] نفس المقولة التي وقعت فيه الحركة، و ليس ذلك بصحيح مطلقا بل هي كما أشرنا إليه تجدد تلك المقولة، نعم هي [٢] بعينها [٣] مقولة أن ينفعل إذا نسبت إلى القابل، و مقولة أن يفعل إذا نسبت إلى الفاعل، [٤] و لهذا يمتنع أن تقع الحركة في شيء منهما لأنها الخروج عن هيأة

---

(١) فهي في كل مقولة بحسبها فهي عندهم كالعلم عند من يقول انه في كل معلوم من مقولة ذلك المعلوم - س ر ه.

(٢) هذا قول آخر في ان الحركة من أي مقولة، وهو القول بان الحركة من حيث التحرك من مقولة أن ينفعل و من حيث التحريك من مقولة أن يفعل ورأي المصنف قدس سره ان الحركة نحو من الوجود أي وجود عالم الطبيعة بشراشره اذلا ساكن في الطبيعة و السيلان نفذ في وجودها و مقامها الاول لافي الكمالات الثانية و مقامها الثاني فقط، وماذكره هنالاينافي رأيه لان التحرك و التحريك غير الحركة كما ان التسخن والتسخين غير السخونة وكل من مقولة - س ر ه.

(٣) قد عرفت المناقشة فيه بان الاجناس العالية لاتختلف بالاعتبار فلا معنى لكون الحركة باعتبار نسبتها الى القابل انفعالا و باعتبار نسبتها الى الفاعل فعلا و باعتبار اخذها مثلا في نفسها أينا أووضعا أو كيفا أو كما أوجوهرا، اللهم الا أن يراد أن تحقق الحركة في مقولة من المقولات الخمس يوجب أن يحصل لفاعلها هيأة نسبية هي أن يفعل ولقابلها هيأة نسبية هي أن ينفعل - ط مد.

(٤) محصل ما أفاده انه لماكان معنى وقوع الحركة في مقولة أن يرد على الموضوع في كل آن فرد من المقولة غير مايرد عليه في الان الاخر فللمقولة افراد آنية الوجود بالقوة و الحركة خروج الموضوع من فرد آني بتركه الى فرد آني باخذه كان لازم وقوع الحركة في مقولتي أن يفعل و أن ينفعل أيضا ذلك، وكل فرد مفروض لهاتين المقولتين تدريجي الوجود و الخروج من التدريج الى تدريج آخر على نحو الاتصال امعان في التدريج فان الخروج تدريجي و اتخاذ التدريج يجب أن يكون دفعة كما ان الجسم اذا تغير في حال من أحواله فانما هو متغير في حاله واما تغيره فهو ثابت فيه وليس بمتغير في تغيره، فلو فرض في هاتين المقولتين حركة لزم أولا أن يتوغل الجسم في المقولة و يمعن فيها، أي ان لايأخذ في الفعل بنفسه فانه يدخل فيه تدريجا ولم يدخل فيه ☆

والترك لهيأة فهي يجب أن يكون خروجاً عن هيأة قارة لأنها لو وقعت في هيأة غير

✿بعد فلم يأخذ مثلا في التسخين وقد فرض انه يسخن و ثانياً ان ينتقل عن التسخين التدريجي الى غيره ولازمه أن يرد مكان أن يسخن.

لكن يرد عليه ان متولي أن يفعل وأن ينفعل كما حدهما هو (ره) وغيره هيأة حاصلة للفاعل المحرك أو للقابل المتحرك من قبل الحركة و ليستا نفس الحركة التي في المورد ولو كانتا نفس الحركة لم يمكن فرض افراد آنية لها لبطلان المقولة بذلك ولو فرض لها أفراد تدريجية غير منتهية الى آنيات لزم التشكيك في الماهية الذى لاجله اضطروا الى فرض أفراد آنية متواردة من المقولة الى الموضوع و كيف يمكن أن يصدق جنس عال على فرد تدريجي في جزئين متتاليين من الزمان.

و الحق ان القول بوقوع الحركة في مقولة الجوهر يستتبع القول لوقوعها في جميع المقولات و المصنف (ره) و ان تنبه بوقوعها فيها ـ بذل الجهد في كتبه في بيانه و اقامة البرهان عليه غير انه لم يستوف البحث عن فروع هذه المسألة المهمة التي تحول الفلسفة الالهية الى أساس قيم جديد وله رحمه الله مع ذلك المنة على الباحثين من بعده في هذ الشأن، شكر الله سعيه.

و التحقيق ان القول بوقوع الحركة في الجوهر المادى مع القول بكون وجود العرض من مراتب وجود الجوهر كما يصرح به المصنف ره في بعض ما أقامه من البراهين على حركة الجوهر يستلزم القول باستيعاب الحركة جميع المقولات العرضية التي هي من مراتب الجوهر و ظهورات الذوات الجوهرية المستقلة فكون الأعراض غير خارجة الوجود عن وجود موضوعها يستلزم أن تكون جميعاً متحركة بحركة موضوعها الجوهرى سيالة بسيلانه، و ان كنا نشاهدها ثابتة واقفة ساكنة كموضوعها فالجوهر المادى متحركة سيالة في جوهريتها مع جميع مالها من الاعراض المقولية كائنة ماكانت وان كانت النسب بينها انفسها ثابتة غير معتبرة.

و التأمل الكافي يرشدك ان لازم ماتقدم هوجعل هذه الحركات المحسوسة الواقعة في مقولة الكيف والكم و الوضع و الاين المبحوث عنها في مباحث الحركة من قبيل الحركة في الحركة فللجوهر المادى مثلا حركة في ذاته وجوهره وله حركة في مكانه يتبع جوهره وتغير مكانه من مثل الى مثل سواء انتقل من هذا المكان مثلا الى مكان آخر بجنبه اولم ينتقل، ثم له حركة ثانية بالانتقال من مكانه الى مكان آخر غيره و يقابلها السكون بلزوم مكانه الاول وعلى هذا القياس حركته في الوضع والكم و الكيف فافهم ذلك و هناك نكات لطيفة أخر ستوافيك انشاءالله تعالى في الحواشي الاتية ـ ط مد.

قارة لما[1] كان خروجاً عنها بل إمعاناً فيها . وبالجملة معنى الحركة في مقولة عبارة عن أن يكون للمتحرك في كل آن فرد من تلك المقولة فلابد لما يقع فيه الحركة من أفراد آنية بالقوة ، و ليس لتينك المقولتين فرد آني مثلا[2] إن وقعت الحركة في التسخين يجب أن يكون إلى التبريد فيلزم أن يكون الجسم في حالة تسخنه متبرداً مع أنه لم يخرج عن التسخن (التسخين خ ل) حتى يكون متحركاً فيه وإن كان في اثناء حركته ترك التسخن فالحركة في غير مقولة أن ينفعل ، وكذا لا يمكن الحركة في مقولة متى ، و أمّا الاضافة فانها وإن وقعت فيها التجدد لكن وجود الاضافة غير مستقل بل الاضافة تابعة لوجود الطرفين فلا حركة فيها بالذات كما مرّ ، و كذا الجدة فإن حركتها تابعة لحركة إينيّة في العمامة أو نحوها فلم يبق من المقولات التي يتصوّر فيها الحركة إلّا أربع عند الجمهور وخمس عندنا الجوهر ، والكيف ، والكم ، والأين ، والوضع ، و السكون يقابلها[3] تقابل الضد أو العدم ، و تفصيله

---

(١) لان الهيأة الغير القارة لكل فرد منها أجزاء غير متناهية ففي الان لا يمكن للموضوع الخروج منها فليلبث في كل منها زماناً فيلزم السكون فيها لعدم التبدل فيها - س ر ه .

(٢) هذا علاوة على ما ذكر من ان الموضوع لايمكنه التخلص في الان وكان جارياً في مراتب نفس التسخين وهذا العلاوة اجتماع الضدين فانه على تجويز الحركة في مقولة ان ينفعل فليجز حركة الموضوع من نوع منه كالتسخين الى نوع آخر منه كالتبريد فليتبدل من التسخين في آن الى التبريد في آن آخر اذ كل حد يفرض مما فيه لايكون المتحرك قبل آن الوصول حاصلا فيه ولا بعد آن الوصول حاصلا فيه و الحال ان التسخين فعل تدريجي لايتم في الان فمع أن الموضوع مشتغل به بعد لابد من ورود التبريد في الان الثاني كما هو مقتضى الحركة ثم التعبير في ثاني الحال بالتسخن و التبرد باعتبار اللزوم للمحذور وان ترك التسخين اذ لايقتحم في الان فلم يكن الحركة في مقولة ان ينفعل هذا خلف - س ر ه .

(٣) بناءاً على أن يكون السكون قرار الشيء وثبات الشيء كما انه على تعريف المتكلم السكون بالكون الثاني في المكان الاول يكون ضداً وان قلنا ان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يكون متحركا فهو عدم للملكة - س ر ه .

في كتاب الشفاء ، و لكنّ هذا العدم يصح أن يعطي رسماً من الوجود لأنّ الّذي هو عدم بالإطلاق ليس بموجود أصلا ، و الجسم الّذي ليس فيه الحركة و هو بالقوة متحرّك فلا محالة له وصف زائد يتميز به عن غيره ولو لم يكن زائداً لما فارقه إذا تحرّك فإذن هذا الوصف للجسم لمعنىً ما فيه فلا محالة له فاعل و قابل ، و ليس كعدم لا حاجة في الاتصاف به إلى شيء كعدم القرنين في الإنسان مما لا ينسب إلى وجود و قوة بخلاف عدم المشي له فإنه يوجد عند ارتفاع علّة المشي ، و له وجود بنحو من الأنحاء ، وله علة هي بعينها علة الوجود بالقوة ، و من هاهنا يعلم أنّ علة الحركة يتضمن فيها معنى العدم كما مرّت الإشارة إليه ، وهذا العدم المعلول ليس هو الأشياء على الإطلاق بل هو لاشيئية شيء في شيء مّا معين بحال مّا معينة و هي كونه بالقوة .

فصل (٢٤)

في تحقيق وقوع الحركة في كل واحدة من هذه المقولات الخمس

أمّا الأين فوجود الحركة فيه ظاهر ، و كذا الوضع فإنّ فيه حركة كحركة الجسم المستدير على نفسه أمّا الجسم الّذي لا يحيط به مكان كالجرم الأقصى الّذي لا يحف به خلاء ولا ملاء إذا استدار على نفسه يكون حركته لا محالة في الوضع (١) إذ لا مكان له عندهم ، و أمّا الّذي في مكان فإما أن يباين كليّته كليّة مكانه أو يلزم كليّته كلية المكان و يباين أجزاؤه أجزاء المكان ؛ فقد اختلف نسبة أجزائه إلى أجزاء مكانه و كلّ ما كان كذلك فقد تبدّل وضعه في مكانه ؛ فهذا الجسم تبدّل وضعه بحركته المستديرة لكنّ المقولة التي فيها الحركة لا بدّ (٢) أن يقبل الاشتداد و

(١) وان كان له حيز عندهم و هو الوضع و الترتيب بالنسبة الى الاجسام الاخرى اذ ليس من المجردات ، واما عند المصنف فله مكان لانه البعد ـ س ره .

(٢) و يدل على ذلك اجمالا ان الموضوع المتحرك متوجه بحركته الى غاية بها فعلية كماله و هى الكمال الثانى والفعلية التامة للموضوع اما الحركة فكل حد من ✿

الاستكمال ، و هذا في الأين و الوضع غيرظاهر عند الناس [١] وذلك متحقق فيهما فإنّ كلامنهما يقبل التزيّد و التنقّص ، و أمّا الحركة في الكيف فهو اشتداده أو تضعّفه ، و اعلم أنّ الحركة كما ذكرناه مرارا هي نفس خروج الشيء من القوّة إلى الفعل لا مابه يخرج منها إليه ، و لذلك قالوا إنّ التسوّد ليس سواداً اشتد بل اشتداد الموضوع في سواديته [٢] قالوا فليس في الموضوع سوادان سواد أصل مستمرّ و سواد زائد عليه لامتناع اجتماع المثلين في موضوع واحد ، بل يكون له في كلّ

✿ حدودها فهو كمال أول وفعلية بالنسبة الى الحد السابق كما انه قوة بالسنبة الى الحد اللاحق فالموضوع المتحرك متدرج بحركته بكمالاته المتوسطة و فعلياته الناقصة نحو كما له الاخير وفعليته التامة ، وهذاتشكيك فى متن الحركة بمافيها من الاتصال واختلاف الاجزاء هذا ، ويتفرع عليه امتناع الحركة من الشدة الى الضعف بالذات فانلازمها هو خروج الشيء من الفعل الى القوة تدريجاً والحركة خروج من القوة الى الفعل تدريجاً، و من هنا يظهر ان الموارد التى تيرآئى فيها خلاف ذلك بتدرج شيء من الشدة الى الضعف فانما هو حركة بالعرض مقارنة لحركة اخرى بالذات، مثال ذلك انتقاص مرارة جسم بتدرجه الى البرودة مثلافلا مفرهناك من القول بتبدل الحرارة الى عرض آخرتدريجاً يترآئى فى صورة حركة الحرارة من الشدة الى الضعف و تبدل الاعراض وان كان مما يمنعه القوم غيران القول بكون الاعراض من مراتب وجود موضوعاتها ممايرفع بهاستبعاد ذلك فافهم - س ر ه .

(١) هذاصريح منه ره فى انه لايرى شيئاًمن أقسام الحركة خالياً من معنى التشكيك و لازمه المنع من وقوع الحركة من الشدة الى الضعيف وكذا الحركة من مشابه الى مشابه أى مع التساوى بين الاجزاء من حيث الشدة و الضعف - ط مد .

(٢) قدمر ذلك ولكن المقصود هناك انه لايمكن أن يكون السواد موضوعاً للحركة الاستحالية وهاهنا المقصود بيان كيفية الحركة الكيفية وله وحدة ضعيفةاى بالنسبة الى السواد القارالذى هو بالفعل حيث ان ذلك السواد كالحركة أمر بين صرافة القوة ومحوضة الفعل وان لم يلاحظ هذه النسبة فله وحدة قوية وسيعة بالنسبة الى كل واحد من السوادات كما مروبالنسبة الى السواد المتصل الزماني لان ذلك كالحركة التوسطية وهذه كالحركة القطعية التى هى فى الخيال عند القوم - س ره .

حدٍّ مبلغ آخر فيكون هذه الزيادة المتصلة هي الحركة لا السواد إذ لا يخلو إنا إذا فرضنا سواداً فإما أن يكون ذلك السواد بعينه موجوداً وقد عرضت له عند الاشتداد زيادة أو لا يكون موجوداً ؛ فإن لم يكن موجوداً فمحال أن يقال ما عدم قد اشتد لأنّ المتحرّك يجب أن يكون ثابت الذات فإن كان السواد ثابت الذات فليس بسيّال كما ظن من أنها كيفية واحدة سيالة فظهر من هذا إنّ لها في كل آن مبلغاً آخر فيلزم إنّ اشتداد السواد يخرجه من نوعه الأول اذيستحيل أن يشير إلى موجود منه وزيادة عليه مضافة إليه بل كل ما يتعلقه من الحدود فكيفية واحدة بسيطة . أقول : إذا فرضنا نقطة كرأس مخروط يمرّ على سطح فهاهنا نقطة واحدة موجودة في زمان الحركة هي مثال الحركة بمعنى التوسط ، و نقط اُخرى يتحد تلك النقطة الواحدة بواحدة واحدة منها بحيث يجامع تعينها المطلق تعيّنات تلك النقط المفروضة في الحدود ؛ فهكذا في كلّ حركة شيء كالنقطة السيّالة مستمرة وأشياء كنقط مفروضة من وقوع المتحرك في كلّ واحد من الحدود ففي اشتداد السواد يصح أن يقال من السواد شيء كالأصل مستمرّ و له وحدة ضعيفة وأشياء كلٌّ منها يشتمل على السواد الأصل و على زيادة و لكن بحسب التحليل في العقل[1] لا بحسب الخارج و من هذا يظهر إنّ السواد من أول اشتداده إلى منتهاه له هوية شخصية واحدة يستكمل في كل حين ، وقولهم : إنّ الاشتداد يخرجه من نوعه إلى نوع آخر منه ، و إنّ له في كل حدّ نوعا آخر لا ينافي ما ذكرناه إذ وجود هذه الأنواع و امتياز بعضها عن بعض هو بالقوة و بحسب العقل لا بحسب الخارج إذ بحسب الخارج لا يمكن تحقق نوعين متبائنين بالفصل موجودين بوجود واحد بالفعل . قال بعضهم: و بهذا يعلم أنّ النفس ليست بمزاج فإنّ المزاج أمر سيال متجدد له فيما بين كلّ طرفين أنواع غير متناهية بالقوة ، و معنى بالقوة إنّ كلّ نوع فإنه غير متميز عما يليه بالفعل كما إنّ النقط و الأجزاء في المسافة غير متميزة بالفعل[2] ، و كل إنسان

---

(١) حتى لاينافى مامضى من نفى الاثنينية الخارجية - س ره .

(٢) وفى الاستحالة وان كان شيء كالاصل المحفوظ وأشياء زائدة لكن المغايرة

يشعر من ذاته أمراً واحداً بالشخص غير متغير و إن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر .

أقول : هذا القائل كأنه وصل إليه شيء من رائحة تجدد الذات في الإنسان حيث قال و إن كان بمعنى الاتصال واحداً إلى انقضاء العمر إذا الاتصال الزماني لا ينفك عن التبدّل في نفس ذلك المتصل ، و ستعلم هذا في مستأنف الكلام . ثمّ إنّ مغايرة النفس للمزاج لا يحتاج إلي ما ذكر فإنّ لها من قواطع البراهين ما وقع به الاستغناء عن ذلك .

تنبيه و توضيح اعلم أنّ السواد مثلا كما أو مأنا إليه من أول اشتداده إلى النهاية له هوية واحدة اتصالية ، و له في كل آن مفروض معنى نوعي آخر غير ماله قبل وماله بعد إذ مراتب الاشتداد كمراتب السوادات والحرارت أنواع متخالفة عند المشائين ؛ فعلى اعتراف القوم يلزم و يثبت هاهنا أحكام ثلاثة :

الأول لمّا كان عند الاشتداد حصول أنواع بلا نهاية موجودة بوجود واحد اتصالي إذ المتصل الواحد له وجود واحد عندهم ؛ فقد ثبت و تحقق إنّ الوجود أمر متحقق في الخارج غير الماهية بمعنى إنّ الأصل في المتحققية هو الوجود ، و الماهية معنى كلي معقول من كلّ وجود منتزعة عنه محمولة عليه متحدة معه ضرباً من الاتحاد ، ولو كانت الماهية موجودة و الوجود أمراً معقولا انتزاعياً كما ذهب إليه المتأخرون لزم في صورة الاشتداد (١) وجود أنواع بلا نهاية بالفعل متمايزة بعضها عن بعض

✿ كانت بحسب التحليل بخلافها هاهنا،والفرق الاخر ان هناك ماهو كالاصل المحفوظ هو الفاني فى الخصوصيات و هاهنا ماهى كالفروع فانية فى الاصل المحفوظ ـ س ره .

(١) اذ الماهية مثار الكثرة و الاختلاف بالفعل و المفروض ان حيثيات ذواتها هي الاصل فى التحقق و الكثرة بقدر قبول القسمة الغير المتناهية بخلاف ما اذا كان الوجود أصلا فهو كخيط ينظم شتاتها بل هى اعتبارية تحققها باعتبار المعتبر مادام يعتبر ولو بنى على ظاهر مذهب المشائين من أن الوجود اصل ولكنه حقائق متباينة بتمام ذواتها البسيطة لتم الاستدلال أيضاً لان التباين انما هو فى موضع الكثرة الوجودية بالفعل وهنا وجود واحد لكنه متصل سيال على ان الحكيم لايرضى بهذا القول ولذا اول كلامه ـ س ره .

محصورة بين حاصرين ، و يلزم منه مفاسد تشافع الأجزاء الّتي لا تتجزى كما يظهر بالتأمل .

و الثاني إنّ السواد لمّا ثبت إنّ له في حالة اشتداده أو تضعّفه هوية واحدة شخصية ظهر إنها مع وحدتها و شخصيّتها تندرج تحت أنواع كثيرة و تتبدل عليه معاني ذاتية وفصول منطقية حسب تبدل الوجود في كماليّته أو نقصه ، و هذا ضرب من الانقلاب و هو جائز لأنّ الوجود هوالأصل و الماهية تبع له كاتباع الظل للضوء فليجز مثله في الجوهر .

والثالث إنّ هذا الوجود الاشتدادي مع وحدته واستمراره فهو وجود متجدد منقسم في الوهم إلى سابق ولا حق ، وله أفراد بعضها زائل و بعضها حادث و بعضها آت ، ولكل من أبعاضه المتصلة حدوث في وقت معين وعدم في غيره ، و ليس اشتماله على أبعاضه كاشتمال المقادير على غير المنقسمات عند القائلين بها لاستحالته بل ذلك الوجود المستمر هو بعينه الوجود المتصل الغير القار و هو بعينه أيضاً كلّ من تلك الأبعاض والأفراد الآنية ؛ فله وحدة سارية في الا عداد لأنها جامعة لها بالقوة القريبة من الفعل . فإن قلنا إنه واحد صدقنا ، و إن قلنا إنه متعدد صدقنا ، و إن قلنا إنه باق من أول الاستحالة إلى غايتها صدقنا ، و إن قلنا إنه حادث في كلّ حين صدقنا فما أعجب حال مثل هذا الوجود و تجدده في كل آن ،و الناس في ذهول عن هذا مع (١) أنّ حالهم بحسب الهوية مثل هذه الحال و هم متجددون في كل حين لأنّ إدراكه يحتاج إلى لطف قريحة و نور بصيرة يرى كون ما هو الباقي وماهو الزائل المتجدد واحداً بعينه ولنصرف العنان إلى اثبات الحركة في الجوهر تتميماً لما سبق ذكره فيه .

---

(١) لان لوجودهم الشخصي مراتب من اللطائف السبع الانسانية فليتفطنوا بانفسهم ثم لينتقلوا الى الوجود المحيط البسيط فالاحكام الثلاثة المستنبطة أولها اصالة الوجود و ثانيها التبدل الذاتي والتجدد الجوهري وثالثها التوحيد الخاصي ، وفي قوله والعجب اشارة الى أنه اذا كان حال وحدة عرض موقع التعجب فكيف حال النفس التي هي الاية الكبرى واعجوبة الله العظمى رب زدني فيك تحيراً - س ره .

فنقول : لمّا علمت أنّ الوجود الواحد قد يكون له شئون و أطوار ذاتية وله كمالية وتنقّص و القائلون بالاشتداد الكيفي و الإزدياد الكمي ومقابليهما قائلون بأنّ الحركة الواحدة أمر شخصي في مسافة شخصية لموضوع شخصي ، واستدلوا عليه بأنّ الكون في الوسط الواقع من فاعل شخصي وقابل شخصي بين مبدء ومنتهى معينين ليس كونا مبهماً نوعياً بل حالة شخصية يتعين بفاعلها وقابلها وساير ما يكتنفها و كذا المرسوم منه يكون واحداً متصلا لاجزء له بوصف الجزئية و إنما له أجزاء و حدود بالقوة . فنقول إذا جاز في الكم و الكيف و أنواعهما كون أنواع بلا نهاية بين طرفيها بالقوة مع كون الوجود المتجدد أمراً شخصياً من باب الكم أو الكيف فليجز مثل ذلك في الجوهر الصوري ؛ فيمكن اشتداده و استكماله في ذاته بحيث يكون وجود واحد شخصي مستمر متفاوت الحصول في شخصيّته و وحدته الجوهرية بحيث ينتزع منه معنى نوع آخر بالقوة في كل آن يفرض .

و أمّا الذي ذكره الشيخ و غيره في نفي الاشتداد الجوهري [١] من قولهم لو وقعت حركة في الجوهر و اشتداد و تضعّف وازدياد و تنقص فإما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد مثلا أولا يبقى ؛ فإن كان يبقى نوعه فما تغيرت الصورة الجوهرية في ذاتها بل إنما تغيرت في عارض فيكون استحالة لاتكوّنا ، وإن كان الجوهر لا يبقى مع الاشتداد مثلا فكان الاشتداد قد أحدث جوهراً آخر ، وكذا في كل آن يفرض للاشتداد يحدث جوهراً آخر فيكون بين جوهر و جوهر آخر إمكان أنواع جواهر غير متناهية بالفعل ، و هذا محال في الجوهر ، و إنما جاز في السواد و الحرارة حيث كان أمر موجود بالفعل أعني الجسم ، و أما في الجوهر الجسماني فلا يصح هذا إذ

---

(١) هذا اشكال من جهة انه كيف يكون شيء واحد أنواعاً كثيرة ، وكيف يكون شيء واحد جسماً ومجرداً في الذات فقط ثم في الذات والفعل كليهما كما هو مقتضى قول المصنف قدس سره في النفس من كونها جسمانية الحدوث روحانية البقاء ، ولهم اشكال آخر من جهة عدم بقاء الموضوع وسينحل الجميع بعون الله تعالى - س ره .

لا يكون هناك أمر بالفعل حتى فرض في الجوهر حركة انتهى .

فاقول : فيه تحكّم ومغالطة نشأت من الخلط بين الماهيّة و الوجود والاشتباه في أخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل ؛ فإنّ قولهم إما أن يبقى نوعه في وسط الاشتداد إن أُريد ببقائه وجوده بالشخص فنختار إنه باق على الوجه الّذي مرّ لأنّ الوجود المتصل التدريجي الواحد أمر واحد زماني والاشتداد كمالية في ذلك الوجود والتضعف بخلافها ، و إن أُريد به إنّ المعنى النوعي الّذي قد كان منتزعاً من وجوده أولا قد بقي وجوده الخاص به عند ما كان بالفعل بالصفة المذكورة الّتي له في ذاته فنختار[1] إنه غير باق بتلك الصفة ، ولايلزم منه حدوث جوهر آخر أي وجوده بل حدوث صفة أُخرى ذاتية له بالقوة القريبة من الفعل، وذلك لأجل كماليّته أو تنقّصه الوجوديين؛ فلامحالة يتبدّل عليه صفات ذاتية جوهرية ، ولم يلزم منه وجود أنواع بلانهاية بالفعل بل هناك وجود واحد شخصي متصل له حدود غير متناهية بالقوة بحسب آنات مفروضة في زمانه ففيه وجود أنواع بلا نهاية بالقوة والمعنى لابالفعل والوجود ، ولا فرق بين حصول الاشتداد الكيفي المسمّى بالاستحالة و الكمي المسمّي بالنمو و بين حصول الاشتداد الجوهرى المسمّى بالتكوّن في كون كل منهما استكمالا تدريجياً ، وحركة كمالية في نحو وجود الشيء سواءٌ كان ما فيه الحركة كماً أو كيفاً أو جوهراً ، ودعوى الفرق بإنّ الأولين ممكنان و الآخر مستحيل تحكّم محض بلاحجة ؛ فإنّ

---

(١) وفي الشواهد الربوبية اختار ان التجدد وعدم البقاء في جانب الوجود والبقاء في جانب الماهية ، والتوفيق انه لاحظ هنا الاصل المحفوظ في درجات الوجود وانها تفننات لوجود واحد شخصي لانها تشخصات لوجود وفي الماهية اختلاف المفاهيم المنتزعة نوعاً ولا حظ هناك في الوجود تفننات الوجود و في الماهية القدر المشترك في المفاهيم فان مفاهيم الالفاظ هي المعاني العامة كما ان الحيوان المعتبر في تعريف مطلق الانسان اعم من الطبيعي والبرزخي والاخروى الصوري المثالي والمعنوى العقلي ، والناطق اعم من الناطق بالقوة ومن الناطق بالفعل كالعقل بالفعل و العقل الفعال ومن الناطق بالدرك الفعلي أو الانفعالي - س ره .

الأصل في كلّ شيء هو وجوده و الماهية تبع له كما مرّ مراراً ، و موضوع [١] كلّ حركة وإن وجب أن يكون باقياً بوجوده وتشخصه إلّا أنه يكفي في تشخص الموضوع الجسماني أن يكون هناك مادة تتشخص [٢] بوجود صورة مّا و كيفية مّا و كمية مّا

---

(١) ما قدمه ره من الجواب عن الشبهة بكون الحركة شخصاً واحداً ذا اتصال وحداني وان حدودها بما لها من التغاير النوعي في ماهيتها بالقوة لا بالفعل كان يغنى عن الالتزام بموضوع ثابت في الحركة اذ لولا الوحدة الاتصالية في الحركة لم ينفع بقاء الموضوع في وحدة الحركة كما لايوجب وحدة الموضوع وحدة اعراضه المتفرقة المختلفة نوعاً في غير موارد الحركة وانما يجب بقاء الموضوع في الحركات العرضية من الكيفية والكمية و الوضعية و الاينية لانها اعراض وجودها للموضوع و تشخصها به ، ولا معنى لتشخص عرض واحد شخصي بموضوعات كثيرة سواء كان ذلك العرض ثابتاً أوسيالا .

وأما الجوهر فحيث كان وجوده لنفسه فليس يحتاج في وحدته وشخصيته الى أزيد من وجود نفسه الذى هو عين شخصيته فالجوهر المادى بما له من الحركة الجوهرية هو حركة ومتحرك معاً لان نفسه التى هى حركة ثابتة لنفسه التى هى جوهر ولا نعنى بالمتحرك الا ماثبت له الحركة و هذا على حد ما نقل عن بهمنيار : ان الحرارة لو كانت جوهراً لكانت حاراً و حرارة معاً ، فالحق ان الحركة ان احتاجت الى موضوع ثابت فانما تحتاج اليه في الحركات العرضية و أما الحركة الجوهرية فلا بل الحق الذى لا محيص عنه بالنظر الى مانبهناك به من ان قاطبة المقولات العرضية متحركة بتبع الحركة الجوهرية هو ان يقال ان الحركات العرضية تحتاج في وحدتها و شخصيتها الى موضوع جوهري ذي وحدة وشخصية مسانخة لوحدتها وشخصيتها السيالة ـ ط مد .

(٢) ان قلت: الشيء مالم يشخص لم يشخص فكيف يتشخص المادة بصورة ما ، وأيضاً الشيء مالم يتشخص لم يوجد ومالم يوجد لم يوجد فكيف يكون صورة ماعلة لوجودة المادة . قلت : العلة الحقيقية لوجود المادة وتشخصها هي الواحد بالعدد الذى هو المفارق واما الواحد بالعموم من الصورة فهو شريك العلة والشركة خفيفة المؤنة فيكفيها ذلك خصوصاً للهيولى التى هي القوة المحضة كما ان العدم لما كان خفيف المؤنة يكفيه الواحد بالعموم و هو القدر المشترك من رفعات العلل الناقصة عند اجتماع رفعات منها كما مر . ولنا ان نقول: المراد بصورة ما الصورة الدهرية و عمومها و كليتها بمعنى السعة والحيطة الخارجية ✡

فيجوز له التبدّل في خصوصيات كلٍّ منها (١) ، أولاترى إنّ تبدّل الصورة على مادة واحدة يكون وحدتها مستفادة من واحد بالعموم و هي صورة مّا و واحد بالعدد وهو جوهر مفارق عقلي بما جوّزه الشيخ و غيره من الحكماء ، وصرّحوا بأنّ العقل غير منقبض عن استناد وجود المادة المستبقاة في كل آن إلى صورة اخرى بدل الأولى مع انحفاظ تشخّصها المستمر بصورة مّا لا بعينها ، و استناد كلٍّ صورة شخصية بعينها إلى تلك المادة ؛ فإذا جاز ذلك في أصل الجسمية و هي نوع (٢) أي الجسم بالمعنى الّذي هو مادة غير محمولة و إن لم يكن كذلك بالمعنى الّذي يحمل على الأجسام

✡ ومنزلتها من الصور المعينة منزلة الحركة التوسطية من القطعية والان السيال من الزمان و أيضاً قد اشار قدس سره الى أن المراد بالصورة الجسمية هى النوع منها لا الفرد المنتشر ولا المفهوم من حيث هو مفهوم ملحوظاً لامن حيث التحقق ولا الجنس الفانى فى المتخالفات الفصلية اذ هو ماهية ناقصة لانه بعض الماهية وانه مبهمة والكلى الطبيعى ولا سيما النوع اذ هو طبيعة تامة متحصلة موجود فى الخارج - س ره .

(١) هذا ماذكروه فى علة الهيولى الفاعلية بالبناء على نظرية الكون و الفساد و أما بناءاً على القول بالحركة الجوهرية فالصور المتواردة على الهيولى غير منفصلة بعضها عن بعض بل هى جميعاً متصل واحد حافظ لفعلية الهيولى وهذه الصورة و تلك الصورة حدود عقلية لهذا الوجود السيال المتصل بما يحتمل عند العقل من الانقسام كما ان هذا المكان و ذاك المكان حدود مختلفة في الحركة الاينية و هى أجزاء بالقوة فى الحركة المتصلة الواحدة و سيجيىء تمام الكلام فى مباحث المادة و الصورة انشاءالله - ط مد ظله

(٢) الى قوله فليجز جملة معترضة والغرض منها ان الجسمية التى قلنا انها محصلة للهيولى و مبقية لها هى الجسم النوعى أى ماهو المأخوذ فقط و الملحوظ وحده ويقال له الجسم بالمعنى الذى هومادة ولم ترد بها الجسم الجنسى لانه مبهم لانه المقول على الكثرة المختلفة الحقائق فهوفى الناطق ناطق و فى الصاهل صاهل وهكذا فى كل بحسبه لانه محمول عليها وكذا على الجسم بالمعنى الاول ، والحمل هو الاتحاد فى الوجود فوجوده وجودات فلا يسند تحصل الهيولى ولا وحدتها اليه - س ره .

المتخالفة إذ الجسمية بهذا الأعتبار جنس فليجز[١] مثل ذلك في النوعيات الصورية الّتي مادتها [٢] القريبة نفس الجسمية الطبيعية ، و بذلك ينحلّ إشكال الحركة في مقولة الكم الّذى اضطرب المتأخرون في حلّه حتى أنكرها صاحب الإشراق ومتابعوه حيث قالوا إضافة مقدار إلى [٣] مقدار آخر يوجب انعدامه ، و كذا انفصال جزء

---

(١) أى بالطريق الاولى لان الصورة النوعية اشد تحصلا من الجسمية والهيولى المجسمة اقرب الى الوحدة و البقاء - س ره .

(٢) فيه اشارة الى انه لما كان تحقق الطبيعة بتحقق فردما امكن اثبات طبيعة الحركة الجوهرية بان يقال ان الهيولى الثانية موضوع باق و هو الصورة الجسمية و الهيولى المجسمة و الصورة المنوعة المتجددة سيالة و ليس كل جوهر سيالا كالعقول و النفوس المجردة باعتبار ذواتها - س ره .

(٣) و ذلك لانه قدر الشىء لايبقى بانضمام قدر آخر بل يصير قدراً آخر ، وكذا بانفصال قدر منه ولذا قالوا الكم قابل القسمة الوهمية لاالقسمة الانفكاكية لان الانفكاكية تعدم المقدار انما الهيولى قابلة للقسمة الانفكاكية اذهى شىء لايصادمه الانفصال والاتصال و غير مرهون بمقدار واذا قيل هذان المقداران بعدالانفصال هما المقدار الاول فهو باعتبار الموضوع الباقى لاباعتبار نفس المقدار لبساطة الاعراض فى الخارج ، ثم هنا ضميمة اخرى وهى انه اذا لم يبق المقدار المعين لم يبق الجسم المعين فلم يبق الموضوع المعين وانما قلنا لم يبق الجسم المعين لان تفاوت الجسم الطبيعي والجسم التعليمى بالاطلاق والتعين لان المتقاطعة على زوايا قوائم اذا اخذ مطلقا غير ملحوظ متناهياً أو غير متناه واذا لوحظ متناهياً الامتداد القابل للخطوط الثلاثة لم يكن ملحوظاً بمقدار مخصوص ولا ممسوحا بمساحة معينة فهو جسم طبيعي و اذا لوحظ متعينا بمقدار مخصوص و ممسوحاً بمساحة معينة كان جسماً تعليمياً و لعدم اخذ التناهى فى حد الجسم ليس ذاتياً له غنياً عن البرهان فكما قال الشيخ من تصور جسماً غير متناه فقد تصور جسماً لاجسماً و الى ما ذكرناه ينظر قول المصنف قدس سره فيما بعد أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية الى قوله يقتضى مقداراً معيناً و يمكن أن يراد بالمقدار الامتداد الجوهرى و بالاضافة و الانفصال ماهما فى جواهر الاجزاء بالتحليل و التبدبل فى التغذية للموضوع و فى الشفاء ايضا كثيراً مايطلق المقدار عليه - س ره .

مقداري عن المنصل يوجب انعدامه ؛ فالموضوع لهذه الحركة غير باق . و الشيخ الرئيس أيضاً استصعب ذلك و اعترف بالعجز عن اثبات موضوع ثابت في النبات بل في الحيوان لهذه الحركة[1] حيث قال في بعض رسائله المكتوبة إلى بعض تلاميذه و قد سئله عن هذه المسألة بهذه العبارة : أمّا الشيء الثابت في الحيوانات فلعله أقرب إلى البيان ، ولي في الأصول المشرقية خوض عظيم في التشكيك ثم في الكشف و أما في النبات فالبيان أصعب و إذا لم يكن ثابت كان تميزه ليس بالنوع فيكون بالعدد ، ثم كيف يكون بالعدد إذا كان استمراره في مقابل الثبات غير متناهي القسمة بالقوة [2] و ليس قطع أولى من قطع فكيف يكون عدد غير متناه متجدداً في زمان محصور لعل العنصر هو الثابت ثم كيف يكون ثابتاً وليس الكم يتجدد على عنصر بل يرد عنصر على عنصر بالتغذية فلعل الصورة الواحدة يكون لها أن يكتسيها مادة وأكثر منها و كيف يصح هذا و الصورة الواحدة معينة لمادة واحدة و لعل الصورة [3] الواحدة محفوظة في مادة واحدة أولى يثبت إلى آخر مدة بقاء الشخص ، و كيف يكون هذا

---

(١) اذالقوى الحيوانة ليست مجردة بل منطبعة فى الروح البخارى عندهم و ليس من عالم البقاء فيه شيء و هذه كلها متغيرة ، والتغير في النبات اظهر اذلا حس ولا حركة بالارادة فيه وهما كاشفان عن التجرد بل من طلايع ذلك العالم ولهذا ترقى - س ره .

(٢) هذه القوة باعتبار ان المفروض هو الحركة و أما باعتبار عدم شيء ثابت و اصل محفوظ فيه فهى بالفعل كما قال وليس قطع أولى من قطع كيف ولوكانت بالقوة لم يكن الا واحداً بالعدد اذ الاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية وهل هذا حينئذ الا لقبول شبر من البعد القار للقسمة الغير المتناهية - س ره .

(٣) لما ذكر أولا ان الصورة الواحدة تستدعى مادة واحدة فكيف يكتسى المواد الكثيرة الحاصلة بالتغذية صورة واحدة أبدى هذا الاحتمال وهو ان المادة القريبة و ان كانت كثيرة الا أن المادة الاولى واحدة ثم عدل عنه و دفعه بان الصورة لماكانت حالة حلولا سريانيا كيف كانت واحدة مع تعدد محلها القريب المسرى فيه والمراد بالصورة هى النوعية كما عبر عنها فى الدفع بالقوة - س ره .

وأجزاء النامي تتزايد على السواء فيصير كلٌ واحد من المتشابهة الأجزاء أكثر مما كان ، والقوة سارية في الجميع ليس قوة البعض أولى من أن يكون الصّورة الأصلية دون قوة البعض الآخر؛ فلعل قوة السابق وجوداً هو الأصل المحفوظ لكن[1] نسبتها إلى السابق كنسبة الأخرى إلى اللاحق ، فلعل النبات الواحد بالظن ليس واحداً بالعدد في الحقيقة بل كل جزء ورد دفعة هو آخر بالشخص متصل [2] بالأول، أولعل الأول هو الأصل يفيض [3] منه التالي شبيهاً به فاذا بطل الأصل بطل ذلك من غير انعكاس [4] ، و لعلّ هذا يصحّ في الحيوان أو أكثر الحيوان ولا يصحّ في النبات لأنها لا تنقسم إلى أجزاء كلٌ واحد منها قد يستقل في نفسه ، أو لعل*[5] للحيوان و النبات أصلا غير مخالط لكنّ هذا مخالف للرأى الّذي يظهر منا ، أولعل*[6] المتشابه

(١) أى النسبتان متساويتان فى أنهما حلول سريانى وليس شىء منهما حلو لاطريانياً اذ الطريانى انما هو فى الاعتباريات كالاضافات وغيرها ولا لشىء من القوتين تجردولو برزخياً حتى يبقى فكما يزول قوة اللاحق بزواله كذلك قوة السابق ـ س ره .

(٢) أى اتصالا اضافيا لتطرق المفصل اذ لوكان حقيقيا لم يتعدد و كيف يتحقق الاتصال الحقيقي و لم يثبت موضوع باق وانما لم يتعرض لابطال هذاالشق لكونه واضح البطلان ظهر فساده مما ذكره اولا فانه تتالى الانات و الانيات ـ س ره

(٣) كلمة من نشأية أى يفيض من الله منشأ من الاصل ذلك الثانى ـ س ره .

(٤) لانها تنقسم الى أجزاء أصلية متخلقة من نطف آبائها و امهاتها كالعظام و الاعصاب و الرباطات و نحوها وأجزاء متكونة من الدم كاللحوم والشحوم ونحوها و اذا بطل الاولى بطل الثانية ولاعكس وفى النبات وقليل من الحيوانات هذا غيرمعلوم ـ س ره.

(٥) اشارة الى الارباب الانواع القائل بها الاشراقيون وفى سفر النفس قال بعد ذكر هذه العبارة من الشيخ انه الحق و قد ذكره الشيخ ولم يتثبت فيه ـ س ره .

(٦) هذا كالاستثناء من قوله ولايصح فى النبات الخ أى الاجزاء وان كانت متشابهة فى الحس الا ان بعضها كالاصول و بعضها كالزوائد بحسب الحقيقة فكما يصح فى الحيوان اجزاء اصلية و اجزاء غير اصلية يصح فى النبات ايضاً ـ س ره .

بحسب الحس غير متشابه في الحقيقة، و الجوهر (١) الأول ينقسم في الحوادث من بعد انقساماً لا يعدمه مع ذلك اتصالا و فيه المبدء الأصلي، أو لعل النبات لا واحد فيها بالشخص مطلقاً إلّا زمان الوقوف الّذي لابدّ منه؛ فهذه أشراك و حبائل إذاحام حواليها العقل وفرّع عليها ونظر في أعطافها رجوت أن يجد من الله مخلصاً إلى جانب الحقّ. و أمّا ما عليه الجمهور من أهل النظر فليجتهد كما عنينا في أن يتعاون على درك الحق في هذا ولا ييأس من روح الله انتهى كلامه.

فعلم من ذلك أنه متحير في هذه المسألة، ثم كتب إليه ذلك التلميذ أو غيره إن أنعم الشيخ أدام الله علوه باتمام الكلام في اثبات شيء ثابت في سائر الحيوانات سوى الإنسان و في النبات كانت المنة أعظم، فكتب في جوابه إن قدرت انتهى. فعلم أنّ ذلك أمر تحقيقه غير مقدور عليه للشيخ قدس سرّه، و وجه الانحلال إنّ موضوع هذه الحركة هو الجسم المتشخص لا المقدار المتشخص، و تشخص الجسم يلزمه مقداراً مّا في جملة مايقع من حدّ إلى حدّ كماقالته الأطباء في عرض المزاج الشخصي، والحركة واقعة في خصوصيات المقادير ومراتبها فماهو الباقي من أول الحركة إلى آخرها غير ما هو المتبدل، و الفصل و الوصل لا يعدمان إلّا المقدار المتصل المأخوذ

---

(١) اى الهيولى الاولى فى السلسلة الصعودية، ومقصوده انه لوجعلنا الموضوع الباقى هو الهيولى الاولى لم يمكن لانها و ان كانت محفوظة فى التبدلات لكنها ضعيفة الوجود و الوحدة و هى منقسمة أى متعددة بتعدد الصور الحادثة فيها و هى مع المتصل الواحد متصلة واحدة و مع المتصل المتعدد متعددة ولا يعدمها الانقسام أى تعدد الصور الحادثة لاجل اتصال الصور و تعاقبها و عدم خلو الهيولى عن الصور، و الجواب ان للهيولى وحدتين وحدة مكتسبة من الصورة و هى التى تزول بزوال الاتصال من المتصل الواحد، و وحدة ذاتية تجتمع مع المتصل الواحد و المتصل المتعدد ولا يصادمها الفصل كما يرشدك دليل الوصل و الفصل و انها الباقية فى الاحوال و سيصرح المصنف قدس سره انها الموضوع فى التخلخل و التكاثف و مضى انها الموضوع لسيلان الطبع - سره.

بلا مادة طبيعية بحسب الوهم [1] أو الجسمية المجردة عن الزوائد الصورية لأنّ وجودها الشخصي بماهي جسمية فقط يقتضي مقداراً معيناً ، و أما الجسم الطبيعي النوعي المتقوم من الجسمية وصورة أُخرى ينحفظ نوعه بالصورة المعينة المنوعة الّتي هي مبدء الفصل الأخير له مع جسمية مّا الّتي بإزاء جنسه القريب ، و الجنس يعتبر مبهماً والفصل محصّلا فتبدل آحاد الجنس و المادة لا يقدح في بقاء الموضوع ما دامت الصورة باقية [2] ، و قولهم انضمام شيء مقداري إلى شيء مقداري يوجب ابطاله إنما يصح فيما لكل واحد وجود بالفعل فاضيف أحدهما إلى الآخر ، و غير صحيح إذا كانا بالقوة إضافة تدريجية .

فصل (٢٥)

في توضيح ما ذكرنا في تحقيق الحركة الكمية

إعلم أنّ كلّ ما يتقوم ذاته من عدة معان فله تمامية بما هو كالفصل الأخير له فتعينه محفوظ مادام فصله الأخير متعيّن ، و باقي المقومات لماهية من الأجناس والفصول الّتي [3] هي من لوازم وجوده وأجزاء ماهيته غير معتبرة فيه على الخصوص ؛

---

(١) كما هو مقتضى دليل الفصل و الوصل المثبت للهيولى وزيادة الصور النوعية على الجسمية انما هى بحسب الرتبة لامرتبة الماهية فقط بل بحسب الوجود أيضاً فان الصورة الجسمية موجودة بوجود خارجى و الصورة النوعية موجودة بوجود آخر مرتباً لامتكاثرا كما في الصور النوعية كل بالقياس الى الاخرى و ذلك لانه لاصورة جسمية فارغة عن صورة نوعية فلكية أو عنصرية بسيطة أومركبة - س ر ه .

(٢) جواب آخر بان ما قالوا انما هو فى انضمام المقادير الساكنة لا المتحرك اى مافيها الحركة - س ر ه .

(٣) يعنى انها بالنسبة الى الوجود الحقيقى كلها عوارض لوازم انما كونها أجناساً و فصولا و بالجملة كونها اجزاء بالنسبة الى شيئية الماهية بما هى هى ، وانما لايقدح تبدلها وزوالها مع بقاء الفصل الاخير لانه جامع للكمالات الاول و الثوانى للمتلوات و الفصل الحقيقى عنده قدس سره الوجود الحقيقى الذى هو حيثية الوحدة والبساطة - س ره .

فتبدّلها لا يقدح في بقاء ذاته فالاتصال و قبول الأبعاد مثلا فصل للجسم بما هو جسم بالمعنى الّذي هو به مادة ، و هو في ذاته نوع برأسه ، و له قوة كالهيولى الأولى إذ هي قوة الاتصال و مقابله و تماميّته هو كونه بالفعل و تبدّله يوجب تبدّل الجسم بما هو جسم فقط ، و كذلك النامي فصل للجسم النامي و به تمامية ذاته و ليس تماميته بمجرد الجسمية بل هي مبدء قوته و حامل إمكانه فلا جرم تبدل أفراد الجسمية لا يوجب تبدل ذات الجوهر النامي لأنها معتبرة فيه على وجه العموم و الإطلاق لا على وجه الخصوصية و التقييد ، وهكذا حكم الحيوان وتقومه من النامي والحسّاس، و كذا كلّ ماينقوم وجوده من شيء كالمادة ومن شيء كالصورة مثل الإنسان بحسب نفسه وبدنه ؛ فالنامي إذاتبدّلت مقاديره فعند ذلك يتبدل جسميته بشخصها ولايتبدل ذاته و جوهره النامي بشخصه ، فهو بما هو جسم طبيعي مطلق قد أنعدم شخصه عند النمو و الذبول ، و بما هو جسم طبيعي نام لم ينعدم شخصه لا هو ولا جزؤه لأنّ ما هو جزؤه ليس إلّا مطلق الجسمية في أي فرد تحققت على الاتصال الوجودي ، وعلى هذا القياس حكم بقاء الحيوان ببقاء الجوهر الحساس فيه و هو نفسه الحسّاسة ؛ ففي سن الشيخوخة يزول كثير من القوى النباتية والشخص بعينه باق . فإذا أحكمت هذه القاعدة و تقرّرت لديك فقد علمت بوجود الحركة في الكم ، و أنّ الموضوع في النمو و الذبول هو الجسم بما هو جسم نوعي ، [1] و أمّا في التخلخل و التكاثف

---

(١) التفرقة بين الموضعين ان بقاء الهيولى هنا أظهر من بقاء الجسم لكونها الباقية في التحولات وعدم علاقتها بخصوصية ، وبقاء الجسم هنا أخفى لان تبدل المقادير كاشف عن تبدل المتقدر لما عرفت من ان التفاوت بالاطلاق و التعين لاغير و ثبات المنوع هنا باعتبار وجود الكلى الطبيعي خفي عند الوهم وباعتبار الوجود الدهري أخفى عنده بل عند العقل الجزئي فلا يذعن بخلاف المنوع في النامي و الذابل لطيه مراتب الاجسام البسيطة و المركبة الناقصة و التامة المعدنية و النباتية و لولا ذلك لجاز جعل الهيولى في الموضعين موضوعاً كما في الحركة الجوهرية بل في سائر الحركات العرضية لامحل التحولات و التغيرات جميعاً و القبول شأنها وجاز ايضاً جعل الجسم النوعي فيهما موضوعاً اذ في الجسم البسيط فصل منوع - س ر ه .

فهي الهيولى الأولى . و علمت أيضاً أنّ جوهريات الأشياء الواقعة في عالم لكون و هو جملة ما في عالم الأجسام مما يجوز فيه التغير و الدثور بعد ما كان منحفظاً فيها شيء كالأصل والعمود ، و هو كوجود الفصل الأخير في الطبائع المركبة لأنّ وجوده يتضمن لوجود جميع تلك المعاني المسمّات بذاتيات هذا النوع الّتي تثبت لانواع أُخرى موجودة بوجودات متعددة بالفعل مختلفة بالماهية ؛ (١) فمبدء الفصل الأخير للنوع الكامل كالانسان مثلا له كمالية في الوجود يوجد له مجتمعة كلّ ما يوجد في الأنواع الّتي دونها في الفضيلة الوجودية متفرقة لأنّ هذا تمام تلك الأنواع و تمام (٢) الشيء مشتمل عليه مع ما يزيد ، ونحن لمّا حكمنا بوجود الحركة الذاتية في جميع الطبائع الجسمانية كما سيتضح زيادة الاتضاح بالبراهين فلا جرم (٣) حكمنا أيضاً بأنّ لكل طبيعة فلكية أو عنصرية جوهراً عقلياً ثابتاً كالأصل ، وجوهراً يتبدل وجوده ، ونسبة ذلك الجوهر العقلي إلى هذه الطبيعة الجسمانية كنسبة التمام إلى النقص و نسبة الأصل إلى الفرع ، والله أقرب إلينا من كلّ قريب ، وتلك الجواهر العقلية بمنزلة أضواء و أشعة للنور الأول الواجبي لأنها صور ما في علم الله ، و ليست لها وجودات

(١) الفصل الاخير هو الناطق بالفعل بل العقل الفعال ، و نعم ما قال الاقدمون في تعريف الانسان : بانه حيوان ناطق مايت . ومرادهم بالموت الموت الاختيارى ، وأعلم أن الفصل الاخير للانسان الكامل هو الذى ينحفظ و يثبت به جملة السيالات و الداثرات لان جميع الفصول للانواع الجوهرية بالنسبة اليه اجناس و كل الصور التى لها بالنسبة اليه مواد فهو صورة الصورو فصل الفصول فهو جمع شتاتها و رباط متفرقاتها - س ره .

(٢) فان الفصول في صراط الانسان الى الفصل الاخير على سبيل التغير الاستكمالى لا على سبيل الخلع و اللبس فليس هنا خسران و ربح بل ربح ثم ربح ولا فقدان ثم وجدان بل وجدان ثم وجدان وهكذا الى ماشاءالله تبارك وتعالى - س ره .

(٣) وجه آخر لبقاء الموضوع فى الحركة الجوهرية من حيث ان الطبائع رقائق الحقائق فلها وجه ثبات من جهة وجهها الى ارباب الانواع - س ره .

مستقلة بأنفسها لأنفسها وإنما هي وجودات متعلقه الذوات بالحق ، مثال ذلك الصور[١] العلمية الّتي توجد في أذهاننا ، ولهذا ذكرت الحكماء إنّ المحسوس بما هو محسوس وجوده في ذاته هو بعينه وجوده للجوهر الحساس ، و المعقول بما هو معقول وجوده في نفسه وجوده للجوهر العاقل ، و ذلك أمر محقق عند الحكماء الشامخين و العلماء الراسخين و إن اشمئز عنه طبائع القاصرين ، و موضع بيانه موضع آخر فلنرجع إلى ما كنا فيه ، فنقول الحق : إنّ الحركة كما يجوز في الكم والكيف يجوز في الصّور الجسمانية ، و كما إنّ كلا من هذه الأعراض القارة و غير القارة المسمات بالمشخّصات معتبرة في بقاء الجسم الطبيعي على وجه غير معتبرة على وجه آخر إذ الباقي من كلّ واحد منها في موضوع الحركة قدرمشترك في ما بين طرفين والمتبدل منه خصوصيات الحدود المعينة ؛ فكذا الحال في الجوهر الصوري ، و كما [٢] إنّ

---

(١) اذلانفسية لها انما هي روابط للنفس الناطقة،ولعلك تقول ادراك الكلي العقلي عنده قدس سره بمشاهدة رب النوع في عالم الابداع فكيف يكون مثالا ؟ قلت : المثالية على المشهور ولو بنينا على مذهبه فما دام المشاهدة عن بعد مثال لماشوهد عن قرب بكثرة المراودة الى عالم العقل مرة بعد اولى و كرة غب اخرى على ان المثال عام لشموله المحسوس الظاهر والباطن والمعقول ـ س ر ه .

(٢) وجه آخر لبقاء الموضوع من جهة مافيه الحركة والفرض ان هذه المذكورات التي بعضها من جهة الفاعل و بعضها من جهة القابل و بعضها من جهة نفس المقبول و بعضها من جهة مافيه كل منها مابه البقاء و الوحدة الشخصية للموضوع و الموضوع هو الهيولي ولماتوهم ان الصورة الطبيعية سيالة فلم تكن هي مابه البقاء و الوحدة والشخصية للهيولي في الحركة الجوهرية ولا الكمية تعرض لدفعه بان للجوهر الصوري ايضاً فرداً مستمراً زمانياً لاعلى وجه الانطباق على الزمان كالحركة التوسطية ، وفرداً زمانياً منطبقا عليه كالحركة القطعية متصلا بالذات والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية فالحاصل انه مايفعل مابه الكثرة الواحد مع مابه الوحدة الكثير للهيولي واي تحكم له عليه فالوحدة في كل موضع ابهر واقهر و الكثرة اضعف واندر و اولم تكن الا تقوم الهيولي بذلك المفارق الواحد بالعدد لكفى ، كيف وما به الوحدة حاصلة من جهات اخرى ـ س ر ه .

للسواد عند اشتداده فرداً شخصياً زمانياً مستمرّاً متصلا بين المبدء والمنتهى منحفظاً وحدته بواحد بالعدد كمعروض السواد ، و واحد بالابهام و هو مطلق سواديته ، و المجموع هوالجسم الأسودالّذي هوموضوعهذه الحركة ؛ فانّ المتحرّك في السواد لابدّ أن يكون جسماً أسود لا غير و له حدود مخصوصة غير متناهية بالقوة بين طرفين متخالفة بالمعنى والماهية عندهم ، فكذلك للجوهر الصّوري عند استكمالهالتدريجى كون واحد زماني مستمر باعتبار و متصل تدريجي باعتبار و له حدود كذلك ، و البرهان على بقاء الشخص هاهنا كالبرهان على بقاء الشخص هناك فانّ كلا منهما متصل واحد زماني ، والمتصل الواحدله وجود واحد ، والوجود عين الهوية الشخصية عندنا و عند غيرنا ممن له قدم راسخ في الحكمة ، ولو لم يكن الحركة متصلة واحدة كان الحكم بأنّ السواد في اشتداده غير باق حقاً ، و كذا في الصّورة الجوهرية عند استكمالها و ليس الأمر كذلك ، والسر فيه ما مرّ من أنّ الوجود الخاص لكل شيء هو الأصل ، وهو متعين بذاته و قد يكون ذامقامات و درجات بهويته و وحدته و له بحسب كل مقام و درجة صفات ذاتية كلية ، و اتفقت لهمع وحدته معان مختلفة منتزعة عنه متحدة معه ضرباً من الاتحاد .

تفريع فالحركة بمنزلة شخص روحه [1] الطبيعة كما إنّ الزمان شخص روحه الدهر فالطبيعة بالقياس إلى النفس بل العقل كالشعاع من الشمس يتشخّص بتشخصها .

---

(١) اى الحركات الاربع العرضية بمنزلة جسد روحها الحركة الجوهرية اى تجدد الطبيعة كما ان الزمان بمنزلة جسد روحه الحركة الدهرية والدهر روح روحهالسرمد ، و نسبة الاوعية بعضها الى بعض نسبة ذويها فكما ان الوجود السرمدى محيط بالدهرى و الزمانى كذلك السرمدى محيط بالاوعيةالاخرى ، والدهر بالنسبة الىالزمان بشراشره كاليوم بالنسبة الى ساعاته و دقائقه و ثوانيه بل كالآن السيال بالنسبة الى الزمان و كذا السرمد بالنسبة الى مراتب الدهر من ايمنه الاعلى و الاسفل و ايسره الاعلى و الاسفل و الغرض أن المتجددات من الحركات و الاوقات ثابتات بالنسبة الىالمفارقات و مبدء المفارقات و المقارنات ـ س ر ه .

بحث و تحصيل

و لعلك تقول إيراداً على ما ذكرناه من أنّ الفاعل القريب لكلّ حركة و كلّ فعل جسماني هو الطبيعة لا غير إنه لو استحالت الطبيعة محركة للأعضاء خلاف مايوجبه ذاتها طاعة للنفس فوجب أن لا يحدث أعياء عند تكليف النفس إياها خلاف مقتضاها ، و لما تجاذب مقتضى النفس و مقتضى الطبيعة عند الرعشة و المرض فاعلم و تيقن أنّ الطبيعة الّتي هي قوة من قوى النفس الّتي تفعل بتوسطها بعض الأفاعيل هي غير الطبيعة الموجودة في عناصر البدن و أعضائه بالعدد(١)؛ فإنّ تسخير النفس واستخدامها للأولى ذاتيّ لأنها قوة منبعثة عن ذاتها ، وللأخرى عرضي قسري وإنما يقع الأعياء والرعشة ونحوهما بسبب تعصّي الثانية عن طاعة النفس أحياناً ؛ فلها في البدن طبيعتان مقهورتان(٢) إحداهما طوعاً

---

(١) اى انها مقام نازل من النفس و انها من صقع النفس ولها قيام صدورى بها كما ان الطبيعة الاخرى من صقع العناصر ولها قيام حلولى بالعناصر فالاولى مجبولة على طاعة النفس و الثانية مجبورة عليها والاعياء و نحوه للثانية لا للاولى اذلا اعياء بالاتيان بالجبليات و المراد بالطبيعة التى فى كلام الطبيعيين و الاطباء انها المتصرفة فى البدن و و انها حافظة للبدن و صحته ودافعة لامراضه و فى كلام افلاطون انها قوة آلهية تتصرف فى البدن باذن الله تعالى هى الاولى ـ س ر • .

(٢) اشارة الى شمول الاية الشريفه لهما ايضاً فقال الله تعالى للطبيعة المجبولة التى كالسماء و للطبيعة المجبورة التى كالارض أئتيا وهلما الينا طوعاً بالنسبة الى الاولى أو كرهاً بالنسبة الى الثانية قالتا اتينا طائعين و هذا القول من القائل الحق انما هو بلسان النفس التى هى سر سبحانى و امر ربانى .

اينهمه آوازها زان شه بود ✿ گر چه از حلقوم عبدالله بود

كما قال هذا القول لسماوات عالم الشهادة و ارضها و قد قال و تم و رقم وجف القلم بالنسبة الى حضرته وان كان مستقلا به بعد ، اذلا بداية ولا نهاية لكلمته كل يوم هو فى شأن ، وهذا بالنسبة الى المسجونين فى سجنى المكان و الزمان و انما قالت الارض و و التى كالارض فى آخر الامر اتينا طائعين لانهما بعد فتحا اعينهما والقيا بصرهما على بهائهما و تخلعهما بخلع مظهرية الاسماء الحسنى والصفات العليا وانبهارهما فى سفرهما ✿

و الأخرى كرهاً ،(١) ولها أيضاً ضربان من القوى والخوادم الطبيعية تفعل بإحداهما الأفاعيل المسماة بالطبيعية كمبادي الحركات الطبيعية الكيفية والكمية من الجذب و الدفع و الإمساك و الهضم و الإحالة والنمو والتوليد وغيرها ، و هي الّتي تخدمها طوعاً و إسلاماً و تفعل بالأخرى الأفاعيل المسماة بالاختيارية كمبادي الحركات

* الى الله تعالى و اغتبطا الغبطة العظمى ، ولولم يسلكا والفيا في هاوية الهيولى والقرية الظالم اهلها لكان لهما الغبن الافحش ووجع سم ناب الارقش ووحشة من بهت في ليل داج و اغلا في ظلم ذات ارتتاج فاذن ابتهجا غاية الابتهاج كمن يثوى في اعلى الابراج متكئا على سرير عاج لانهما ذلك الذى يتخطى في درج المعراج وان كرها في اول الامر الاخراج عن المراكز والامتراج لجهلهما فالجهل ام الخبائث والعلم ام الطيبات - س ره .

(١) الاولى ان يقال: ولها ايضاً ضربان من القوى والخوادم احدهما ماكان تسخير النفس لها ذاتيا لكونها من صقع النفس كالمشاعر التى تدور مع النفس حيثما دارت وهى التى معها فى البرازخ والاخرة الصورية وثانيهما ماكان التسخير لها عرضاً كالمشاعر الطبيعية الدنيوية لكنه قدس سره عينهما بمبادى الحركات الكمية و الكيفية و بمبادى الحركات الاينية و الوضعية ، و قد اشار الى ذلك الاولى فى آخر كلامه بقوله « و هذه الطبيعة المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها » الخ واما على ماذكره قدس سره من مبادى الحركات فلعلك تعترض بانها نفس الطبيعة التى مضى ذكرها كما قال « لو استحالت الطبيعة محركة » الخ فتلك كانت مبدء الحركة و هذه ايضاً مبدء الحركات فالضربان الضربان بل الطبيعة المحركة للاعضاء بعينها مبادى الحركات الاختيارية لانها القوى المنبثة في العضلات . والجواب التفرقة باحد وجهين احدهما ان المراد بالطبيعة فى قوله لو استحالت الطبيعة طبايع عناصر البدن بخلاف المبادى هاهنا ، وثانيهما ان المراد بالطبيعة هناك الاصل المحفوظ فى القوى المنطبعة الجمادية و النباتية و المحركة الحيوانية المنبثة فى العضلات والمراد بالمبادى هاهنا بعض المراتب والفروع وهذا نظير مااخترناه فى النفس الحيوانية حيث قال بعضهم هى مجموع القوى المدركة والمحركة من الحيوان وقد علمت ان لاوجود لمجموع عليحده و قيل هى الوهم لانه الرئيس الاشرف من سائر القوى و الحق انها الاصل المحفوظ فى جميع القوى الحيوانية الجامعة لها بنحو ابسط و اعلى وفى كل منها بحسبها - س ره .

الاختيارية الاينية والوضعية كالكتابة والمشي و القعود و القيام[1] وهي الّتي تخدمها كرهاً وقسراً ، وهذان جندان من عالم الحركات مقهورتان لها بماهي نفس حيوانية ، و لها بماهي نفس عقلية جنود[2] وخوادم اُخرى من عالم الادراكات جميعها يخدمها طوعاً ورضاً وهي كمبادي الادراكات الوهمية والخيالية و الحسية و مبادي الأشواق و الارادات الحيوانية والنطقية وهذه الطبيعة[3] المطيعة للنفس مع قواها وفروعها التابعة لها باقية مع النفس و الاُخرى بائدة هالكة ، وفي هذا سرّ المعاد الجسماني كما سيأتي تحقيقه إنشاء الله تعالى .



(١) الكره والقسر باعتبار الوهم والخيال واستعمال الروية والافمبادى الحركات بضربيها لاتتفاوت فى انها بماهى هى قسمان مجبولة و مجبورة فمبدأ الجذب و الدفع و غيرهما يضعف و الضعف كالاعياء و مبدأ المشى ايضاً لابد فيه من مجبول الطاعة كيف و يبقى مع النفس فى الاخرة فمقصوده قدس سره من التفرقة بقوله ولها ضربان التنظير الاولى بالنسبة الى الثانية مجبولة و الثانية مجبوره ـ س ر ه .

(٢) هذه الجنود بما هى مغياة فى افعالها بغايات عقلية غير و همية جنود العقل و الا فالمدركة الظاهرة و الباطنية كلها جنود النفس الحيوانية كالمحركة كما ان المحركة بذلك القيد من جنود العقل والدليل على اعتبار تلك الحيثية عدهما مبادى الادراكات الوهمية والخيالية من جنوده مع انهما لم يذعنا ولم يسجدا للعقل ـ س ره .

(٣) هذه طبيعة للبدن المثالي كالقوة المنبثة فى العضلات للبدن الطبيعى و القوى التي من صقع النفس التي هي احد الضربين قواه وهو مطرحها ومهبط انوارها فبطل قول من ينكر المعاد الجسمانى ويقتصر على الروحانى متشبثاً بان المدركات الجزئية الجسمانية تستدعى المدارك الجزئية و قد انحلت و تشتت بانحلال البدن و تفرقه اذ للنفس بصر و سمع و مشاعر اخرى غير ما للبدن كمالها بدن اخروى ـ س ر ه .

فصل (٢٦)

في استيناف برهان آخرعلى وقوع الحركة في الجوهر

اعلم أنّ الطبيعة الموجودة في الجسم لا يفيد شيئاً من الأمور الطبيعية (١) فيه لذاتها لأنها لو كانت تفعل في جسمها لكان لها فعل من دون وساطة الجسم، والتالي باطل فالمقدم مثله، أمّا بيان بطلان التالي فلأنها قوة جسمانية ولو فعلت من غير وساطة الجسم لم تكن جسمانية بل مجردة، و أمّا بيان حقيّة الملازمة فلأنّ الطبائع و القوى لاتفعل إلّا بمشاركة المادة و الوضع، و برهانه إنّ الإيجادمتقوم بالوجود متأخرعنه إذالشيء مالم يوجد لم يتصور كونه موجداً فكونه موجداًمتفرع على كونه موجوداً؛ فالشيء إذا كان نحو وجوده متقوماً بالمادة فكذلك نحو أيجاده متقوم بها. ثم إنّ وجود المادة وجود وضعي و توسطها في فعل أو انفعال عبارة عن توسّط وضعها في ذلك فما لا وضع لها بالقياس إليه لم يتصورلها فعل فيه ولا انفعال له منها فلوكان لقوّة فعل بدون مشاركة الوضع لكانت مستغنية عن المادة في فعلها، و كل مستغن عنها في الفعل مستغن في الوجود؛ فكانت مجردة عنها هذا خلف، ويلزم من هذا أن لا يكون للطبيعة فعل في نفس المادة الّتي وجدت فيها إذ لا وضع للمادة بالقياس إلى ذاتها و إلى ما حلّ في ذاتها و إلّا لكان لذي الوضع وضع آخر هذا محال؛ فكلما يفعل المادة أويفعل في المادة فيمتنع أن يكون وجودها مادياً فالطبيعة الجسمانية يمتنع أن يكون لهافعل في مادتها وإلّا لتقدمت المادة الشخصية على المادة

---

(١) اقول فيه اولا ان هذا تعطيل للقوى و الطبائع و هو باطل كابطالها على ماهو مذهب بعض المليين اللهم الا ان يتخلص عن ذلك بانها وان ليس لهاتأثير في محالها الا ان لهاتأثيراً في الموارد المنفصلة عنها اوبماذكر في الاخران فيض الوجود يمرعليها بواسطة الطبيعة وثانياًان اشتراط الوضع لتحصيل الربط والعلاقة بين المؤثر والمتأثر واية علاقة اشد من العلاقة الاتحادية التى بين القوة ومحلها سيما ان الفاعلية عنده وعند اكثر ☆

فاذن (١) جميع الصفات اللازمة للطبيعة من الحركة الطبيعية و الكيفيّات الطبيعية كالحرارة للنار و الرطوبة للماء من لوازم الطبيعة من غير تخلل جعل و تأثير بينها و بين هذه الأمور: فلابدّ أن يكون في الوجود مبدء أعلى من الطبيعة ولوازمها وآثارها، ومن جملة آثارها اللازمة نفس الحركة فيكون الطبيعة والحركة معين في الوجود (٢) فالطبيعة يلزم أن يكون أمراً متجدداً في ذاتها كالحركة بل الحركة نفس تجددها اللازم ، و كذا الكيف الطبيعي و الكم الطبيعي يكون حدوث كل منهما مع حدوث الطبيعة وبقاؤها مع بقائها ، و كذلك في سائر الأحوال الطبيعية ومعيّتها مع الطبيعة

---

* المتألهين هي التشأن ، ولنعم ماقال المصنف قدس سره في سفر النفس ان الوضع في حصول الفعل والانفعال في الجسمانيات بمنزلة القرب المعنوي في استجلاب الفيض في الروحانيات و في المبدء و المعاد : « قال » لا يشترط البينونة بين الفاعل و المنفعل كما في فاعلية الصورة بالنسبة الى المادة فاشتراط الوضع لفاعلية القوة في غير مادتها واما في مادة نفسها فلاجل هذا الغايات ودع المبادى ، وثالثاً انه لو تنزلنا قلنا يكفي في مادية الفعل ووضعية نفس المادة التي هي محل القوة و بعبارة اخرى الوضع بمعنى جزء المقولة فانه الوضع الذي لايوجد الجسم و قوته بدونه كما في الفلك الاطلس حيث لامكان له عندهم سوى الحيز و هو الوضع و الترتيب لجسمه و دليله لايفيد اكثر من ذلك و هو قوله : فالشيء اذا كان نحو وجوده متقوما بالمادة فكذلك نحو ايجاده ثم ان وجود المادة وجود وضعي و كذلك قوله في فصل معقود لذلك لان المادة يكون وجود ها وجود وضعي و كذلك كلما يتقوم وجوده بالمادة يكون وجوده وجود امر ذى وضع ولو بالتبع فيكون فاعليته ايضاً بحسب الوضع و بالجملة هذا الدليل مذكور في الشواهد الربوبية ايضاً و هو مناسب لمذاق الشيخ الاشراقي حيث يسند كل الاثار في عالمنا هذا الى الصور النوعية المفارقة اعني العقول العرضية - س ر ه .

(١) هذا البيان انما يتم لو كان هناك حركة من الحركات الاشتدادية لازمة لنوع من الانواع الطبيعية و كانت الحركة مع ذلك مقصودة بالذات للطبيعة المتحركة لا بالتبع و كلا التقديرين ممنوعان في الانواع الطبيعية و لتفصيل الكلام مقام آخر - ط مد .

(٢) لان الحركة اذا لم تكن معلولا لها لم تكن متأخرة عنها بل معاً فكانت في مقام وجودها لافي المقام الثاني اعني الاعراض و اللزوم لزوم لازم غير متأخر في الوجود الاقتضاء و التعليل - س ر ه .

في الحدوث و التجدد و الدثور و البقاء إلّا أنّ فيض الوجود يمرّ بواسطة الطبيعة عليها ، وهذا معنى ما قالوا في كيفية تقدم الصّورة على المادة إنها شريكة علة الهيولى لا أنّ (١) الصّورة فاعلة لها بالاستقلال أو واسطة أو آلة متقدمة عليها لأنهما معاً في الوجود ، و هكذا حكم الطبيعة مع هذه الصفات الطبيعية الّتي منها الحركة فيلزم تجدد الطبيعة واستحالتها في جميع الأجسام ؛ فإنّ الأوضاع المتجددة للفلك تجددها بتجدد الطبيعة الفلكية كالاستحالات الطبيعية و الحركات الكمية الّتي في العنصريات من البسائط والمركبات .

برهان آخر مشرقي كلّ جوهر جسماني له نحو وجود مستلزم لعوارض ممتنعة الانفكاك عنه نسبتها إلى الشخص نسبة لوازم الفصول الاشتقاقية إلى الأنواع ، و تلك العوارض اللازمة هي المسمات بالمشخصات عند الجمهور ، و الحق إنها علامات للتشخص ، و معنى العلامة هاهنا العنوان للشيء المعبّر بمفهومه عن ذلك كما يعبّر عن الفصل الحقيقي الاشتقاقي (٢) بالفصل المنطقي كالنامي للنبات وكالحساس للحيوان و الناطق للإنسان ؛ فإنّ الأول عنوان للنفس النباتية والثاني للنفس الحيوانية و الثالث للنفس الناطقة و تلك النفوس فصول اشتقاقية ، و كذا حكم سائر الفصول في المركبات الجوهرية فإنّ كلا منها جوهر بسيط يعبّر عنه بفصل

---

(١) يعني شريكة العلة معناها انها ليست علة لها أية علة كانت من العلل بل ليس الا ان فيض الوجود يمر على الصورة اولا ثم على الهيولى فليس هنا شركة تأثيرية لان تأثير الجسمان بمدخلية الوضع ولا وضع هنا للاتحاد ، و لان الهيولى في نفسها غير وضعية هذا و قد قلنا ان العلية لاتنافي عدم المباينة كما قال في كتابه المبدء و المعاد في فاعلية الصورة للهيولى كيف و التركيب بينهما اتحادى عنده و يقول بالعلية بينهما في كثير من المواضع و قال جميعهم بالعلية بين الفصل و الجنس و هما متحدان وجوداً للحمل ـ س ر ه .

(٢) اشعر بالامثلة انه من باب تسمية المعروض باسم العارض والافالفصل المنطقي هو العارض لها اعني الكلي المقول في جواب اى شي في جوهره ـ س ر ه .

منطقي كلي من باب تسمية الشيء باسم لازمه الذاتي ، وهي بالحقيقة وجودات خاصة بسيطة لا ماهية لها ، و على هذا المنوال لوازم الأشخاص في تسميتها بالمشخص فإنّ التشخّص بنحو من الوجود إذ هو المتشخص بذاته و تلك اللوازم منبعثة عنه انبعاث الضوء من المضيء و الحرارة من الحار و النار ؛ فإذا تقرّر هذا فنقول : كلّ شخص جسماني يتبدل عليه هذه المشخصات كلا أو بعضاً كالزمان والكم و الوضع و الأين و غيرها فتبدلها تابع لتبدّل الوجود المستلزم إياها [1] بل عينه بوجه ؛ فإنّ وجود كل طبيعة جسمانية يحمل عليه بالذات إنه الجوهر المتصل المتكمم الوضعي المتحيّز الزماني لذاته فتبدل المقادير و الألوان و الأوضاع يوجب تبدل الوجود الشخصي الجوهري الجسماني ، و هذا هو الحركة في الجوهر إذ وجود الجوهر جوهر كما إنّ وجود العرض عرض .

تنبيه تمثيلي إنّ كل جوهر جسماني له طبيعة سيالة متجددة ، و له أيضاً أمر ثابت مستمر باق نسبته إليها نسبة الروح إلى الجسد و هذا كما إنّ الروح الإنساني لتجرده باق و طبيعة البدن أبداً في التحلل و الذوبان و السّيلان و إنما هو متجدد الذات الباقية بورود الأمثال على الاتصال ، و الخلق لفي غفلة عن هذا بل هم في لبس من خلق من جديد ، و كذلك حال الصور الطبيعية للأشياء فإنها متجددة من حيث وجودها المادي الوضعي الزماني و لها كون تدريجي غير مستقر بالذات و من حيث وجودها العقلي و صورتها المفارقة الأفلاطونية باقية

---

(١) لكن هاهنا دقيقة هي انه اذا اخذت هذه الاعراض لابشرط اى عرضيات فانها بهذ الاعتبار مشخصات اذالمشخص لابد و ان يحمل على الشخص كانت متحدة مع المعروض مع ان وجودها المقام الثاني من وجوده و ظهور له الا ان يطوى المرتبتان من الوجود بل تعنظان و مع ذلك لاينافي وحدة المعروض و ليست هذه اللوازم عند اخذها لابشرط كاللوازم الغير المتأخرة في الوجود كالوحدة والتشخص للوجود بل كالجسم التعليمي للطبيعي حيث لافرق بينهما الا بالاطلاق و التعيين عند المحققين و سيأتي بعد ورق هكذا ينبغي ان يفهم المقام حتى لايطوى بساط المقولات التسع المرضية ـ س ر ه .

أزلاً و أبداً في علم الله تعالى ، و لست أقول إنها باقية ببقاء أنفسها بل ببقاء الله تعالى لا بابقاء الله تعالى إياها ،[1] و بين المعنيين فرقان كما سيأتي لك تحقيقه في موضعه؛ فالأول وجود دنيوي بائد داثر لا قرار له ، و الثاني وجود ثابت عند الله غير داثر ولا زائل لاستحالة أن يزول شيء من الأشياء عن علمه تعالى أو يتغير علمه تعالى إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين [2] .

فصل (٢٧)

في هدم ما ذكره الشيخ و غيره من ان الصور الجوهرية لا يكون حدوثها بالحركة بوجه آخر

حاصل ما ذكروه كما مر إنّ الصورة لا تقبل الاشتداد و ما لايقبل الاشتداد يكون حدوثها دفعياً ، و ذلك لأنها إن قبلت الاشتداد فاما أن يكون نوعها باقياً في

(١) فان مناط السوائية المادة و التعلق بها و الامكان الاستعدادى و الحركة وما يلحق بها فالموجود الذى يغلب عليه احكام الامكان سيما الاستعدادى هو الموجود بايجاد الله تعالى لا بوجوده والباقي بابقائه لا ببقائه و الموجود الذى يستهلك فيه احكام الامكان بان لاامكان استعدادى فيه لكونه لاحالة منتظرة له وامكانه الذاتي مختف تحت سطوع نور الازل هو الموجود بوجود الله و الباقي ببقائه و قد خفي هذا الفرقان على بعض معاصريه فاعترض عليه قدس سره في بعض رسائله وقد تعرضنا له في حواشينا على فن الربوبيات من هذا الكتاب من شاء فلينظر اليه - س ره .

(٢) فان العبادة المشفوعة بالفكر الخالصة عن رؤية غير المعبود تنساق الى العبودية ، والعبودية جوهر كنهها الربوبية وكانه امرك بانك ينبغي ان تكون عقلا محضاً حتى تعرف العقل الباقي بالبقاء لا بالابقاء ولا ببقاء نفسه اذلا وجود نفسي له لانه كالمعنى الحرفي او المراد العابدون تكويناً و هم القوى و الطبائع السيالة جوهراً فهذا البلاغ يبشر بالبلوغ الى الغايات - س ره .

وسط الاشتداد أو لا يبقى فإن بقي فالتغير لم يكن في الصورة بل في لوازمها و إن لم يبق فذلك عدم الصورة لا اشتدادها ، ثم لابدّ و أن يحصل عقيبها صورة اُخرى فتلك الصور المتعاقبة إما أن يكون فيها ما يوجد أكثر من آن واحد أولايكون فإن وجد فقد سكنت تلك الحركة و إن لم يوجد فهناك صور متعاقبة متتالية آنية الوجود ، ويمكن تحليل [1] هذه الحجة إلى حجتين : إحداهما إنه يلزم تتالي الآنات و هي منقوضة بالحركة في الكيف و غيره . الثانية إنّ الحركة تستدعي وجود الموضوع و المادة وحدها غير موجودة فلايصحّ عليها الحركة في الصّورة بخلاف الكيف لأنّ الموضوع في وجوده غني عن الكيف فيصحّ الحركة فيه ؛ فإذا تقررت الحجة بهذا الطريق وقع الكلام[2] الأول لغواً ضائعاً فالعمدة في هذا الباب هذه الحجة . وبيانها إنّ الحركة في الصّورة إنما تكون بتعاقب صور لا يوجد واحدة منها أكثر من آن ، و عدم الصورة يوجب عدم الذات فإذن لا يبقى شيء من تلك الذوات زماناً ، و كلّ متحرّك باق في زمان الحركة . وفيه بحث لأنه منقوض بالكون و الفساد فإنّ قوله عدم الصّورة يوجب عدم الذات إن عنى بها إنّ عدمها يوجب عدم الجملة الحاصلة منها ومن محلها فذلك حقّ ، ولكن المتحرك ليس تلك الجملة حتى يضرعدم الجملة بل المتحرك هو المحلّ مع صورة مّا أيّة صورة كانت كما إنّ المتحرك في الكم هو محل الكم مع كمية مّا ، و إن عنى إنّ عدم الصّورة يوجب عدم المادة فالأمر ليس كذلك و إلاّ لكانت المادة حادثة [3] في كلّ صورة كائنة بعد ما لم يكن سواء كانت دفعية أو تدريجية ، و كلّ حادث فله مادة فيلزم مواد حادثة إلى غير النهاية وذلك محال ، و مع ذلك فإن لم يوجد هناك شيء محفوظ الذات كان الحادث غنياً عن المادة ، و إن وجد فيها شيء محفوظ الذات لم يكن زوال الصّورة موجباً لعدمه .

---

(١) اى قوله ثم لابد الخ وماقبله ايضاً منقوض بالحركة في الكيف وغيره - س ره .

(٢) اى حديث تتالي الانات - س ره .

(٣) مع انها مبدعة بشخصها - س ره .

ثم من العجب إنّ الشيخ لما أورد على نفسه سؤالا في باب كيفية تلازم الهيولى و الصورة و هو إنّ الصورة النوعية زائلة فيلزم من زوالها عدم المادة.

أجاب عنه بإنّ الوحدة الشخصية للمادة مستحفظة بالوحدة النوعية للصورة لا بالوحدة الشخصية فإذا كان هذا قول الشيخ فبتقدير أن تقع الحركة في الصورة فلا يلزم من تبدل تلك الصورة عدم المادة بل الحق إنّ المادة باقية و الصورة أيضاً باقية بوجه التجدد الاتصالي الّذي لا تنافي[1] الشخصية كما صرّحوا في بيان تشخص الحركة التوسطية. وقولهم[2] إنّ كلّ مرتبة من الشدة و الضعف نوع آخر يراد بها ما يكون بالفعل متميّزاً عن غيرها في الوجود و هذا لا ينافي كون السواد عند اشتداده شخصاً واحداً يكون الأنواع الغير المتناهية فيه بالقوة، و كذا حال الصور في تبدلها الاتصالي.

ثم إنّ الشيخ أورد حجة أُخرى غيرهما و بيّن ضعفها هي إنّ الجوهر لا ضدّ له فلا يكون فيه حركة لأنّ الحركة سلوك من ضدّ إلى[3] ضدّ، ثمّ قدح فيها بأنا إن اعتبرنا في المتضادين تعاقبهما على موضوع واحد فالصورة لا ضدّ لها، و إن لم يعتبر ذلك بل يكتفي بتعاقبهما على المحل كان للصورة ضد لأنّ المائية والنارية معنيان وجوديان مشتركان في محل يتعاقبان عليه و بينهما غاية الخلاف.

---

(١) اشارة الى أن المراد بالصورة المقومة للمادة ماهي كالحركة التوسطية لا المطلق المفهومي - س ره.

(٢) جواب لقوله فاما أن يكون نوعها الخ - س ره.

(٣) اى من مطلقه أعم من الحقيقي و المشهورى كما في الاوساط أو من الحقيقي الى الحقيقي كما في الاول و الاخر، ثم ان ما ذكره الشيخ منقوض بالمقولات التى فيها الحركة ولا تقبل التضاد كالكم - س ره.

فصل (٢٨)

في تاكيد القول بتجدد الجواهر الطبيعية المقومة للاجرام السماوية و الارضية

و لعلك تقول هذا إحداث مذهب لم يقل به أحد من الحكماء فإنّ الأمر الغير القارّ منحصر في الزمان و الحركة و اختلفوا في أنّ أيهما غير قار بالذات و الآخر كذلك بالعرض فالجمهور [1] على أنّ هذا صفة الزمان و الحركة تابعة له في عدم قرار الذات ، وذهب صاحب الإشراق إلى العكس ، وأمّا كون الطبيعة جوهراً غير ثابت الذات فلم يقل به أحد ،

فاعلم أولا أنّ المتّبع هو البرهان و العاقل لا يحيد عن المشهور ما وجدعنه محيصاً .

و ثانياً إنّ كلامهم يحمل على أنه مبني على الفرق بين حال الماهية و حال الوجودفالحركة والزمان أمرماهيتهماهية التجدد والانقضاء ، والطبيعة إنماوجودها

---

(١) الى قوله بالعكس وجه قول الشيخ المقتول واضح فان الزمان مقدار الحركة و مقدار الشيء تابع له في السيلان و الثبات ، و أما وجه قول الجمهور فهو ان الحركة التوسطية أمر ثابت محفوظ من المبدأ الى المنتهى بسيط لاجزء له حتى يكون غير قار الاجزاء و القطعية و ان كانت ذات أجزاء لكن لا وجود لها الا في الخيال عند هم فاذا بطل كون الحركة غير قارة الاجزاء بالذات تعين الزمان ، و أما أنه اذالم يكن القطعية موجودة فكيف كان مقدارها موجوداً فهو كلام آخر معهم لكنه قائلون بوجوده و الاولى و الادق ان يوجه قولهم بان عدم قرار الاجزاء فرع التجزية ، و التجزية في كل متقدر باعتبار مقداره اذلم يعتبر المقدار فلا كل ولا جزء و لاصغر ولا أكبر ونحوها ، ألاترى انهم جعلواقبول القسمة بالذات من خواص الكم والانقسام في الجسم الطبيعي و غيره انما هو بالعرض فعدم قرارالاجزاء أولا و بالذات في الزمان كاصل التجزية وثانياً وبالعرض في الحركة - س ره .

وجود التجدد و الانقضاء و لها ماهية قارة .

و ثالثاً إنّ الحركة عبارة عن خروج الشيء من القوة إلى الفعل تدريجاً[(١)] لا الشيء الخارج عنها إليه ، و هو معنى نسبي و الأمور النسبية و الإضافية تجددها و ثباتها كوجودها وعدمها تابعان لتجدد ما نسب إليه و ثباته فضلا عن نفس النسبة والإضافة كمفهوم الانقضاء و التجدد ؛ فهاهنا ثلاثة أشياء تجدد شيء وشيء به التجدد و شيء متجدد ، و الأول معنى الحركة ، و الثاني المقولة ، و الثالث الموضوع ، و كذا خروج الشيء من القوة أو حدوث[(٢)] الشيء لادفعة معناهما غير معنى الخارج من القوة كذلك أو الحادث و غير الّذي به الخروج و الحدوث ،[(٣)] و كما إنّ في الأبيض أموراً ثلاثة أبيضية و هي معنى نسبي انتزاعي ، و بياض و شيء ذو بياض فكذلك فيما نحن فيه فالخروج التجددي من القوة إلى الفعل هو معنى الحركة و وجودها في الذهن لا بحسب الخارج ، و أمّا مابه الخروج منها إليه أولاً فهي نفس

(١) حاصله ان الحركة تجدد الشيء ، و تجدد الشيء بما هو تجدد الشيء ليس بشيء ، و هذا كما يقول أهل الاعتبار ان وجود الماهية كونها وتحققها ، و كون الشيء بما هو كون الشيء ليس بشيء متأصل و الالكان كون نفسه لا كون ذلك الشيء فالحركة بالنسبة الى مافيه الحركة كالمعنى الحرفي اللذي هو آلة لحاظ المعنى الاسمي فلا يكون الحركة ولا مقدارها أمراً غير قار ، ولا متجدداً فضلا عن أن يكون متجدداً بالذات أو بالعرض فقولهم الامر الغير القار و المتجدد هو الحركة و الزمان مدفوع لانهما تجدد الامر ومقدار تجدد الامر كالامر المتجدد ـ س ره .

(٢) وهذا شيء يقول به الحكيم والمتكلم ، أما الحكيم فيقول ان الحدوث موجود في الذهن لافي الخارج الا بمعنى و جود منشأ انتزاعه ، و أما المتكلم فيقول ابو هاشم من المعتزلة انه حال لا موجود ولامعدوم اما انه ليس بمعدوم فلانه يتصف به الموجود ، و أما انه ليس بموجود فلانه لوكان موجوداً لكان اما قديماً وهوظاهرالبطلان واما حادثاً فللحدوث حدوث آخر و يتسلسل فهو حدوث الشيء الحادث لاشيء حادث فهكذا الحركة بخلاف الطبيعة فلها ذات ـ س ره .

(٣) وكمافي الموجود الامكاني ماهية ذات وجودووجود طاردالعدم عنها وموجودية هي نسبة الماهية الى الوجود ـ س ره .

الطبيعة ، و أمّا الشيء القابل للخروج فهي المادة ، و أمّا المخرج فهو جوهر آخر ملكي أو فلكي ، و أمّا قدر الخروج فهو الزمان ؛ فإنّ ماهيته مقدار التجدد و الانقضاء ، وليس وجوده وجود أمر مغاير للحركة على قياس الجسم التعليمي بالنسبة إلى الجسم الطبيعي كما سيجيء من الفرق بينهما بالتعين الامتدادي و عدمه .

و أمّا رابعاً فقولك هذا إحداث مذهب لم يقل به حكيم كذب و ظلم ؛ فأول حكيم قال في كتابه العزيز هو الله سبحانه و هو أصدق الحكماء حيث قال « وترى الجبال تحسبها جامدة و هي[1] تمرّ مرّ السحاب » و قال « بل هم في لبس من خلق جديد » و قوله[2] اشارة إلى تبدل الطبيعة « يوم تبدل الأرض غير الأرض » و قوله تعالى « فقال لها و للأرض إئتيا طوعاً أو كرهاً قالتا أتينا طائعين » و قوله : « كل أتوه داخرين » و قوله « على أن نبدّل أمثالكم وننشئكم فيما لاتعلمون » و قوله « إن

---

(١) أي تتبدل الجبال بتجدد الامثال بالحركة الجوهرية او تتبدل على سبيل الاستكمال و تترقى طولا الى ان تصل الى الغايات بالوفود على باب الابواب اللتى هو الحضرة الادمية الكاملة و ذلك بالحركات الاينية والجوهرية الى مقام النبات والحيوان وهلم الى الانسان بالفعل فى الادوار و الاكوار لعدم انقطاع فيض الله - س ره .

(٢) بتجدد الامثال هنا و بالتبدل طولا الى المدنية و النباتية و هكذا بناءاً على أن يوم القيمة يوم كل الايام الدهرية والزمانية مشمولة له ، وكذا تبدل الارض الطبيعية الى الارض المثالية و الاخروية فى يوم برزخى تطابق العقل و الشرع فى انه اول القيامة و ان هذا التبدل يسميه الشرع اول الحشر و التبدلات الاخرى قبل هذا و ان سماها البرهان حشراً لانها توجهات الى الغاية الا أن الشرع لايسميها به ، وكذا القول فى السماوات وتبدلاتها الطولية من تحول هيولاها الى الجسمية ثم الى النوعية ثم الى النفس المنطبعة ثم الى النفس الكلية ولكن كل ذلك بلاتجاف عن المقام الاخر ثم انه مع هذه التحولات التى بعضها فى غاية التباعد لاينثلم الوحدة الشخصية فى المتبدل للاتصال الوحدانى و لوجود الاصل المحفوظ كوجه الله الباقي ولان التشخص هو بالوجود - س ره .

يشأ يذهبكم و يأت بخلق جديد[١] » و قوله « و كل إلينا راجعون » إلى غير ذلك من الآيات المشيرة إلى ما ذكرناه ، و مما يشير إلى تجدد الطبائع الجسمانية قوله تعالى « و هو القاهر فوق عباده و يرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفّته رسلنا وهم لا يفرّطون » وجه الإشارة إنّ ما وجوده[٢] مشابك لعدمه وبقاؤه متضمن لدثوره يجب أن يكون أسباب حفظه و بقائه بعينها أسباب هلاكه و فنائه و لهذا كما أُسند الحفظ إلى الرسل أُسند التوفي إليهم بلا تفريط في أحدهما و إفراط في الأُخرى ، و في كلمات الأوائل تصريحات وتنبيهات عليه فلقد قال معلم الفلاسفة اليونانية في كتابه المعروف بكتاب اُثولوجيا معناه معرفة الربوبيّة : إنه لا يمكن أن يكون جرم من الأجرام ثابتاً قائماً مبسوطاً كان أو مركباً إذا كانت القوة النفسانية غير موجودة فيه و ذلك إنّ من طبيعة الجرم السيلان و الفناء فلو كان العالم كلّه جرماً لا نفس فيه ولا حياة لبادت الأشياء و هلكت ، هذه عبارته و هي ناصّة على أنّ الطبيعة الجسمانية عنده جوهر سيال و إنّ الأجسام كلها بائدة زائلة في ذاتها و الأرواح العقلية باقية كما أشرنا إليه[٣] و قال في موضع آخر منه : إن كانت النفس

---

(١) لكنه شاء وأذهب لان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ومشيته وجوبية لا امكانية وكل ما يمكن في حقه تعالى فهو بالامكان العام في ضمن الوجوب - س ره .

(٢) في هذه العبارة قلب أي ما يكون أسباب حفظه أسباب هلاكه يجب أن يكون وجوده متشابكا بعدمه أي متحركا لان الامر التدريجي عدمه ايضاً بالتدريج فان الاخذ في الوجود هو الاخذ في العدم في هذا النحو من الوجود وهاهنا معنى آخر لا دليل فيه بناءاً عليه على الحركة الجوهرية و هو ان جميع القوى التي هي أسباب الحفظ بعينها أسباب الهلاك فالباصرة تبصر شيئا يهواه الانسان فيهلكه أو يأكله فيهلكه والقوة الشهوية تفعل بنحو سوء التدبير مشتهاها من الاكل و الشرب والاستفراغ و الاحتباس و غيرها من الستة الضرورية فتلك صاحبها والطبيعيون قالوا ان الحرارة الغريزية التي هي سبب الحياة سبب الموت - س ره .

(٣) اشارة الى أن النفوس باعتبار أنها اشعة العقول مناط ثبات الاشياء ، و أما باعتبار جنبة تعلقها بمطارح الاشعة فحكمها حكمها فنفس الاجرام غواسق وظلام من حيث

جرماً من الأجرام أو من خير الأجسام (الأجرام خ ل) لكانت متقضية سيالة لامحالة لأنها تسيل سيلاناً تصير الأشياء كلها إلى الهيولى فاذا ردّت الأشياء كلها إلى الهيولى ولم يكن للهيولى صورة تصوّرها وهي[1] علتها بطل الكون فبطل العالم إذا كان جرماً محضاً و هذا محال انتهى ، و هذا أيضاً صريح في تجدد الأجسام كلها . و فيه إشارة إلى ما مر سابقا من أنّ الهيولى شأنه العدم فكلما فاضت عليها صورة من المبدء انعدمت فيها ثم أقامها بإيراد البدل ، و مما يدل على ذلك رأى زيتون الأكبر و هو من أعاظم الفلاسفة الإلهيّين حيث قال : إنّ الموجودات باقية داثرة أمّا بقائها فبتجدد صورها و أمّا دثورها فبدثور الصّورة الأولى عند تجدد الأخرى ، و ذكر إنّ الدثور قد لزم الصورة و الهيولى انتهى ماذكره بنقل الشهرستاني في كتاب الملل و النحل ، و سننقل أقوال كثير من أساطين الحكماء الدالة على تجدد الأجسام و دثورها و زوالها في مستأنف الكلام إنشاء الله تعالى ، ولنا أيضاً رسالة معمولة في حدوث العالم بجميع مافيه حدوثاً زمانياً ومن أراد الاطلاع على ذلك فليرجع إلى تلك الرسالة ، و ممّا يؤيّد ما ذكرناه قول الشيخ العربي* في فصوص الحكم : و من أعجب الأمر إنّ الإنسان في الترقي دائماً و هو لا يشعر بذلك للطافة[2] الحجاب و رقته و تشابه

---

* التباعد المكاني و التفارق الزماني و التهاوى الهيولاني وانما هذا القدر من الثبات والنورية من العقول القدسية .

شد مبدل آب اين جو چند بار ✿ عكس ماه وعكس اختر برقرار ـ س ره .

(١) الوا و حالية اى لم تكن لها صورة يمكن ان تكون علة اذلاجنبة ثبات اذقد مر ان الصورة واسطة مرور الفيض فلاينافي وجود الصورة الداثرة فالمراد بالصورة مابه الشيء و بالفعل ، و بطلان الكون لسيلانه و الصيرورة الى الهيولى لان السيلان و الحركة قوة وصيرورة الجرم الى الهيولى لكمال القرب الى تلك الحاشية شبيهة بصيرورة النفس عقلا فعالا لكمال قربها و تشبهها به فاتحدت به ـ س ره .

(٢) المراد بالحجاب المفصل بين مرتبة و مرتبة اخرى من الحدود التى هي مافيه الحركة فى اصطلاح الحكماء و المناسب لمذاق العرفاء ان يعبرعنها بالتجليات الالهية و المفصل انما هوفى الوهم لافى العين لان الحركة متصلة واحدة ، ولعل هذا مراد الشيخ باللطافة و الحرقة اى رق المفصل بحيث يكاد ان يلتحق بالعدم ـ س ره .

الصّور[1] مثل قوله تعالى «واتوا به متشابهاً» وقال في الفتوحات : فالموجود كلّه متحرك على الدوام دنياً و آخرة [2] لأنّ التكوين لا يكون إلّا عن مكّون [3] فمن الله توجهات على الدوام و كلمات لاتنفد ، و قوله و ما عندالله باق إشارة إلى ما ذكرناه من بقاء كلمات الله تعالى العقلية الباقية ببقاء الله و دثور أصنامها الجسمانية .

فصل (٢٩)

في أن أقدم الحركات الواقعة في مقولة عرضية و أدومها هي الوضعية المستديرة وهي ايضاً اتمها و اشرفها

إما أنها أقدم الحركات فلأنّ الحركة في الكم مثل النموّ و الذبول يفتقر إلى حركات مكانية إذ لابد للنامي و الذابل من وارد يتحرك اليه أو خارج يتحرّك منه ، و هي و الوضعية تستغنيان عن الكمية ، والتخلخل و التكاثف أيضاً لايخلو عن حركة كيفية و هي الاستحالة بتحليل مسخّن أو تجميد مبرّد و الاستحالة لاتكون دائمة فلا بدلها من علة محيلة حادثة مثل نار تحيل الماء بأن تقرب منه أو يقرب هو منها بعد أن لم يكن فالحركة المكانية أقدم من الكمية و الكيفية لكنّ المكانية إما

---

(١) هذه الاية في الصور الاخروية لكن الشيخ يلمح الى انه لو كان السالك ناظراً الى مراتب الترقيات للانسان بل مراتب التجليات عليه نظراً بنور الله تعالى لوجدها كالصور الجنانية ودخل في مضمون قولي تعالى «واتوا به متشابهاً» بل كلما اشتد توقد نار محبته و نور فراسته صار التجليات الافعالية متبدلة في حقه بالتجليات الصفاتية و الذاتية و جنة الافعال بجنة الصفات والذات وكم من بون بينهما ـ س ره .

(٢) أي عرضاً وطولا فعبرعن هذين بهاتين لان الاخرة في طول العالم أي في باطنه ـ س ره .

(٣) لعل النسخة الصحيحة مع الواو وان كان عدمها غير ضائر أيضاً ، ثم انه علة قبل المعلل فيكون بمنزلة لما الرابطة أي لما كان التكوين لايكون الاعن مكون فمن الله الخ » ـ س ره .

مستقيمة أو منعطفة أو راجعة ، و المستقيمات لا تدوم على اتصالها لتناهي الأبعاد المكانية كلّها و الأخيرتان غير متصلتين لتخلل السكون بين كل حركتين متخالفتين جهة ، و السكون لا يكون إلّا في الزمان لأنه قوة الحركات كما مرّ ـ و قوة الشيء لابد أن تكون متقدمة عليه زماناً ـ والزمان يفتقر إلى حركة حافظة له وهو لا ينحفظ بحركة متصرمة بل بما يقبل الدوام التجدّدي الاتصالي ،والّتي تقبل هذا الدوام هي المستديرة الّتي يجوز اتصالها دائماً فهي غنية عن سائر الحركات العرضية و هي لا تستغني عن المستديرة فهي أقدم الحركات . وأمّا إنّ المستديرة أدومها فلما مرّ إنّ غيرها منقطعة إلى سكون لأنه عدمها و هو لكونه عدماً خاصّاً يصحبه قوة أو ملكة مفتقرتين إلى قابل زماني متجدد الوجود يحتاج إلى زمان بعد زمان الحركة الّتي هو يقابلها ، و قد علم أنّ حافظ الزمان هو المستديرة في المشهور . وأمّا أنها أتمها فلأنها في نفسها لا يحتمل الزيادة في الكمية كباقي الحركات ولا الاشتداد ولا التضعّف في السرعة و البطؤ لما ستعلم في مباحث الأفلاك ، و لأنّ فاعلها و غايتها ليس أمراً محسوساً بل أمر عقلي غير متفاوت في القرب إليه و البعد عنه لكونه خارجاً عن هذا العالم كما يتفاوت غاية الحركات الطبيعية الأينية و تشتد حركتها أخيراً كلّما قرب المتحرك من الحيّز الطبيعي ، والقسرية يضعف أخيراً كلّما بعد من القاسر و ذلك لأنّ الشيء كلما هو أقرب من مبدئه و أصله فهو أشد و أقوى و كلما بعد منه فهو أضعف وأوهن . و أمّا إنها أشرف منها فلأنها تامة والتام أشرف من الناقص فالدورية أشرف من سائر الحركات فحينئذ قد ظهر إنّ الجرم المتحرك بالاستدارة وجب أن يكون أقدم الأجرام وأتمها وأشرفها طبيعة إذ شرف الفعل و تمامه و دوامه يستدعي شرف الفاعل و تمامه و دوامه فبقوته الممسكة له تحدّد جهات الحركات الطبيعية الأينية المستقيمة وجهات الأبعاد المكانية كما سيجيء موعد بيانه في مباحث الجهات و مباحث الفلكيات إنشاء الله تعالى .

فصل (٣٠)

فى اثبات حقيقة الزمان و انه بهويته الاتصالية الكمية مقدار الحركات و بما يعرض له من الانقسام الوهمي عددها

أما إثبات وجود الزمان و حقيقته فالهادي [1] لنا على طريقة الطبيعيين [2] مشاهدة اختلاف الحركات في المقطوع من المسافة مع اتفاقها في الأخذ و الترك تارة؛ ثم اتفاقها في المقطوع من المسافة و اختلافها فيهما أو في أحدهما تارة أخرى؛ فحصل لنا العلم بأنّ في الوجود كوناً مقدارياً فيه إمكان وقوع الحركات المختلفة أو المتفقة غير مقدار الأجسام و نهاياتها لأنه غير قارّ و هذه قارّة فهو مقدار لأمر غير قار وهو (هي-خ‌ل) الحركة، وشرح ذلك موكول إلى علم الطبيعة. وأما على [3] طريقة الآلهيّين فلأنّ كلّ حادث هو بعد شيء له قبلية عليه لا يجامع به البعدية لا كقبلية الواحد على الاثنين لأنه يجوز فيها الاجتماع، ولا كقبلية الأب على الابن أو ذات الفاعل

---

(١) الاخصر التمسك باصل السرعة و البطوء فقط بان يقال السرعة قطع مسافة طويلة فى زمان قصير و البطوء بخلافها ـ س ره.

(٢) اشاره الى البرهان الطبيعى على وجود الزمان و قد أورده الشيخ و شرحه فى السماع الطبيعى من كتاب الشفاء، و مما يجب أن يتنبه له أن هذا البرهان ينتج أن لكل شخص من اشخاص الحركات شخصاً واحداً بالعدد من الزمان يغاير زمان الحركات الاخر كما تغاير تلك الحركة غيرها من الحركات بالعدد، و نسبة كل زمان الى حركتها التى يعرضها كنسبة الجسم التعليمى الخاص الى الجسم الطبيعى الذى يعرضه.

و من شأن كل زمان أن يؤخذ واحداً يتقدر به غيره من الحركات و مقياساتها، و أما الزمان العام الذى هو مقدار الحركة اليومية فانما تعينه لان يكون واحداً مقياساً تتقدر به الحركات تعين اصطلاحى من الناس لكونه أمراً مستمراً عاماً تدركه أفهام عامتهم، نعم هناك زمان طبيعى دخيل فى وجود الحوادث الطبيعية وهو زمان حركة الطبيعة الكلية الجسمية بجوهرها ـ ط مد

(٣) و ليعلم أنه احد البراهين على وجود الحركة الجوهرية فتأمل فيه ـ ط مد.

مما يجوز أن يكون قبل و مع و بعد ، ولا العدم إذ قد يتحقق للشيء عدم لا حق بل قبلية قبل يستحيل أن يجامع مع البعد لذاته ، ثم ما من قبلية إلا و بين القبل بهذه القبلية و بين الّذي هو البعد يتصور قبليات و بعديات غير واقعة عند حدّ و مثل هذا الّذي هوملاك هذا التقدم و التأخر فيه تجدد قبليات وبعديات وتصرّم تقدمات وتأخرات فلابدمن هوية متجددة متصرمة بالذات على نمت الاتصال بمحاذات الحركات في المسافات الممتنعة الانقسام إلى ما لا ينقسم أصلا ؛ فهو لقبوله الانقسام و الزيادة و النقصان كم ، و لكونه متصلا فهو كمية متصلة غير قارة أو ذو كمية [1] متصلة غير قارة ، و على التقديرين [2] فاما جوهر أو عرض فإن كان جوهراً [3] فلاشتماله على الحدوث التجددي لايمكن أن يكون مفارقاً عن المادة والقوة الإمكانية؛ فهو إما مقدار جوهر مادي غير ثابت الهوية بل متجدد الحقيقة أو مقدار تجدده و عدم قراره ، وبالجملة إمّا مقدارحركة أوذي حركة ذاتية يتقدّر به من جهة اتصاله ويتعدد به من جهة انقسامه الوهمي إلى متقدم و متأخر؛ فهذا النحو من الوجود له ثبات و اتصال و له أيضاً تجدد و انقضاء فكأنه شيء بين صرافة القوة و محوضة الفعل

(١) اشاربه الى مذهب نفسه من تجدد الطبيعة فالزمان عندالقوم مقدار تجددالوضع الفلكي ، وعنده قدس‌سره مقدار تجددالطبيعة الفلكية دون الطبائع الاخرى لعدم دوامها و انتظامها و اتساقها فالطبيعة جوهرذو كمية من باب عدم انفكاك الشيء عن نفسه كذا الوجود في الوجود ونحوه أوالمراد ان الزمان هوالطبيعة ذات الكمية المتصل الغيرالقارة التي كانت في طريقة القوم - س ره .

(٢) في العبارة تشويش فانه على تقدير كميته يمتنع ان يكون جوهراً -ط مد .

(٣) من باب تقسيم الكل الى الاجزاء ، وقوله فهو اما مقدار جوهر مادى الى قوله يتقدر به هذا الترديد باعتبار ان نسبة الزمان الى الحركة اعني الجوهريه و كذا الحركة الى الطبيعة نسبة الجسم التعليمي الى الطبيعي كمامر وسيأتي في التوفيق بين الاقوال في حقيقة الزمان فان نظرنا الى اتحاد وجود الحركة والطبيعة نقول انه مقدار جوهر و ان نظرنا الى مغايرتهما في المفهوم والعروض التحليلي بينهما نقول انه مقدار تجدده وحركته اوجسمانياً يعني الهيولى - س ره .

فمن جهة وجوده ودوامه يحتاج إلى فاعل حافظ يديمه ومن جهة حدوثه وانصرامه يحتاج إلى قابل يقبل إمكانه و قوة وجوده فلا محالة يكون جسماً أوجسمانياً . وأيضاً له وحدة اتصالية و كثرة تجددية فمن حيث كونه أمراً واحداً يجب أن يكون له فاعل واحد وقابل واحدإذ الصفة الواحدة يستحيل أن يكون إلاّلموصوف واحد من فاعل واحد ففاعله يجب أن يكون متبرّى الذات عن المادة وعلائقها وإلاّلاحتاج في تجسمه و تكونه المادي لتجدد أحواله كما علمت إلى حركة أُخرى [1] و زمان آخر ، و مادة سابقة و عدم قائم بها ، وقابله يجب أن يكون أقدم الطبائع والأجسام و أتمها إذ الزمان لايتقدم عليه شيء غيره هذا التقدم ؛ فقابله يستحيل[2] أن يتكوّن من جسم آخر أو يتكّون منه جسم آخر و إلّا لانقطع اتصال الزمان [3] فيكون قابله تام الخلقة غير عنصري ولا يكون في طبيعته حركة مكانية ولا حركة كمية كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف ولا استحالة كيفية لا نّ هذه الأشياء توجب انصرامه و انقطاعه و تسقط تقدمه على سائر الأجرام [4] ، و أمّا من جهة كونه ذا

---

(١) لحصول قبليات و بعديات متجددة متصرمة في أحواله المتجددة فمست الحاجة الي حركة اخرى و زمان آخر والي فاعل آخر ـ س ره .

(٢) هذه الخواص الخمس أو الست التي ذكرها للجسم الذي هو معروض الزمان من خواص الفلك المحدد الذي كان المتقدمون يرون انه جسم كروى محيط بالعالم الجسماني راسم بحركته اليومية الزمان العام ، وقدتبين اخيراً بطلان مافترضوه من الاجرام الفلكية غيرأن هذه الخواص قابلة الانطباق على الطبيعة الكلية الجسمانية التي ترسم بحركة جوهره زماناً عاماً جوهرياً ، و أما الزمان المعروف عندنا فهو مقدار الحركة اليومية الارضية امر اصطلاحي كما قدمنا الاشارة اليه ـ ط مد .

(٣) و لزم من رفعه وضعه أيضاً فان المادة المتكون منها قابلة او المستحيل اليها تكون سابقة اولاحقة بالزمان ـ س ره .

(٤) أي بالزمان و بالمكان اسقاط تقدمه واضح ، أما التقدم بالمكان فلانه يلزم من حركته المكانية او حركة مكانية لشيء آخر اليه كماسبق ان الحركة الكمية و الكيفية تحتاجان الي المكانية أن لايكون محدد الامكنة والجهات ، و أما التقدم بالزمان فلسبق ✿

حدوث و تجدد فقاعله القريب المباشر له يجب أن يكون له تجدد و تصرّم ، و كذا قابله يجب أن يكون مما يلحقه أكوان تجددية على نعت الاتصال و الوحدة ، و كذا الكلام في غايته و لنبيّن هذا المعنى بوجه أبسط .

فصل (٣١)

في أن الغاية القريبة للزمان و الحركة تدريجية الوجود

واعلم أنه سيجيء اثبات إنّ الغاية الذاتية في حركة الفلك هي التصوّرات [١] المقتضية للأشواق و الإرادات الّتي بها يتقرب إلى مبدئها الأعلى .

قال الشيخ في التعليقات : الغرض في الحركة الفلكية ليس نفس الحركة بما هي هذه الحركة بل حفظ طبيعة الحركة [٢] إلّا أنها لا يمكن حفظها بالشخص فاستبقت بالنوع كما لا يبقى نوع الإنسان إلّا بالأشخاص لأنه لم يمكن حفظه بشخص واحد لأنه كائن و كلّ كائن فاسد بالضرورة ، و الحركة الفلكية و إن كانت متجددة فإنها واحدة بالاتصال والدوام ، ومن هذه الجهة وعلى هذا الاعتبار يكون كالثابتة .

---

* الجسم الشاغل للمكان بالزمان عليه ولسبق الحركة المكانية لشيء آخر على حركته الكمية أو الكيفية ، و أما ايجاب انصرامه فلان ما يقبل الكمية و الاستحالة انما كان له مادة كائنة فاسدة و كذا الاينية فلموصوفهما حر او برد يوجبان قطعه و رطوبة و يبوسة كذلك و في النمو والذبول و الاستحالة الانصرام اظهر ، هذا اذا حفظ ظاهر كلامه اما اذا ارجع ضمير انصرامه الى الزمان فالامر واضح - س ره .

(١) أي تصورات الغايات فان تصور الغاية علة غائية كتصور الجلوس للسرير و معلوم أن ليس المراد تصورات مثل الاوضاع و الحركات ولاتصورات لوازم حركاتها في الكائنات مما هي غايات بالعرض و قداخرجها بقيد الذاتية - س ره .

(٢) أي انه الغاية القريبة ، و أما الغاية البعيده فهي التشبه بالمبادي و يرد على الشيخ ان الحركة نفس الفعل فلا يكون غاية لنفسها. وأيضاً الحركة طلب فلا يكون مطلوباً و يمكن أن يدفع بان المراد الغرض من وجود الفلك و طبيعته و ميله المستدير و يرشدك انه قال الغرض في الحركة ولم يقل من الحركة - س ره .

و قال في موضع آخر منها : غاية الطبيعة الجزئية شخص جزئي كالشخص[1] الّذي يتكوّن بعده كما يكون هو أيضاً غاية لطبيعة اُخرى جزئية ، وأما الأشخاص الّتي لا نهاية لها فهي الغاية للقوة الثابتة في جواهر السماوات .

وقال أيضاً فيها : سبب الحركة للفلك تصور النفس الّتي له تصوراً بعد تصور، و هذا التصوّر و التخيل الّذي له مع وضع مّا سبب للتخيل الآخر أي يستعد بالأول للثاني ، و يصح[2] أن يكون التصورات المتكررة تصوّراً واحداً في النوع كثيراً بالشخص أو تصوّرات مختلفة .

و قال أيضاً فيها : هذا التصور الثاني مثل الأول نوعاً لا شخصاً يجوز أن تصدر عنه حركة مثل حركته نوعاً لا شخصاً ، و لو كانا مثلين لكانا واحداً[3] و صدر عنهما حركة واحدة بالعدد .

و قال أيضاً فيها : كلّ وضع في الفلك يقتضي وضعاً و سببه تجدد توهم بعد

---

(١) أي أنه غاية بالعرض والمقصود التمثيل للجزئية فقط اذ معلوم ان الغاية الذاتية للطبيعة الجزئية اكمال نفسها و مادتها بل كل شيء يؤم نفسه و ينحو نحو كمالاته-س ره.

(٢) الاتفاق و الاختلاف في التصورات بسبب المتصورات من الاوضاع فالاوضاع الواردة على كل فلك من ابتداء دورة الى ان تتم مخالفة نوعاً و الراجعة متكررة امثال للسوابق متوافقة معها نوعاً لا شخصاً مثال هذا من يدور على نفسه فيرد عليه اوضاع كثيرة بل غير متناهية الى ان يتم دورة واحدة كلها متخالفة نوعاً لوضعه عند المواجهة الى الجنوب المبتدء منه مع اوضاعه الاخرى عند المواجهات الى مابين الجنوب و المغرب و الى المغرب و الى الجهات الاخر عندها الى ان يختم الى الجنوب ثم يكرر راجعاً و المتكررات امثال السوابق ، و أيضاً المخالفة النوعية كمخالفة الوضع التثليثي مع التسديسي في كواكب الافلاك و المقارنة مع المقابلة وغير ذلك ، و بالجملة ليس المراد بالتصورات هاهنا مثل تصورات الغايات كما في قوله الاتي بل مثل تصورات الاوضاع فان الاختلاف النوعي لايتصور هناك الا أن يراد مثل تصور حياة المبدء تارة وتصور علمه تارة اخرى وقدرته اخرى وهكذا ـ س ره .

(٣) أي من جميع الوجوه و مع ذلك فيه تسامح لان عنوان المثلية لايناني المغايرة ـ س ره .

توهم ، هذه عباراته بألفاظه ، وهي في قوة القول باثبات الحركة في الصور الجوهرية من وجهين :

الأول إنّ التصوّرات الفلكية متجددة على نعت الاتصال التدريجي ، و هو المعنيّ بالحركة في الجوهر الصّوري لما تقرر عند الشيخ و غيره أنّ صورة الجوهر جوهر ، و تصورات الأفلاك إنما يكون لمبادئها المحركة إياها بالذات و لما يتبعها بالعرض لما تقرر عندهم إنّ غرضها في الحركة ليس أشياء سافلة فيكون مقاصدها و تخيلاتها صوراً جوهرية أشرف من الجواهر العنصرية .[1]

و الثاني إنّ الوضع لكلّ جسم نحووجوده أولازم وجوده كما صرّحوا به[2] ، و جميع أوضاع الفلك طبيعية له لا أنّ بعضها طبيعي و البعض قسري إذ لا قاسر في الفلكيات ، و قد علمت أنّ المبدء القريب لكل حركة هي الطبيعة . والتحقيق إنّ طبيعة الفلك و نفسه الحيوانية شيء واحد و ذات واحدة فالحركة في الوضع تقتضي تبدل الوجود الشخصي فيكون في الفلك شخص بعد شخص ووجود بعد وجود على

---

(١) عمومها يشمل الجواهر العنصرية اللازمة لاوضاعها اذ العلم بالملزوم يستلزم العلم باللازم فهذه الصور ترد عليها بنحو التدريج الاتصالي و لها وحدة اتصالية بحسب الوجود و كثرة بحسب الوجود و كثرة بحسب الماهية نوعاً أوشخصاً كما في مراتب الالوان الواردة على الفاكهة في الحركة الكيفية - س ره .

(٢) و ذلك لان المقدار الذى يقبل بذاته القسمة الوهمية و يعد مادة الجسم الطبيعي لقبول القسمة الفكية من اللوازم الغير المتأثرة فى الوجود للجسم الطبيعي كما صرح به مراراً فالوضع اعنى الهياة المعلولة للنسبتين المتفرعة على الاجزاء داخل فى قوام وجود الجسم الطبيعي ويكون هويته فالسيلان فى الوضع عين السيلان فى وجود جوهر الجسم . و أيضاً الجسم فى أصل وجوده و مرتبة ذاته الوجودية لما لم يمكن مجرداً ولا نقطة عرضية ولاجوهرية اتصف بالوضع و الترتيب فيما بين اجزائه ، ثم ان التوفيق بين شقي الترديد ان المراد باللازم هو الغير المتأخر فى الوجود . و أما قوله وجميع الخ ارخاء للعنان بان الاوضاع و ان كانت لوازم متأخرة فى الوجود فتجددها مستلزم لتجدد الطبيعة اذ علة المتجدد متجدد - س ره .

نعت الاتصال التدريجي .

وقال أيضاً في التعليقات : طبيعة الفلك من حيث أنه طبيعة الفلك تقتضي الأين الطبيعي و الوضع الطبيعي لا أيناً مخصوصاً [١] فيكون النقل منه قسراً .

و قال أيضاً : هذه الأوضاع والأيون كلها طبيعية له انتهى .

أقول : لما خرج من هذا الكلام إنّ كلّ وضع من أوضاع الفلك طبيعي، و كل أين من أيونه طبيعي و مع كونه [٢] طبيعياً ينتقل منه إلى غيره فلا يستقيم ذلك إلاّ بأن يكون طبيعة الفلك أمراً متجدد الذات ذا وحدة جمعية و كثرة اتصالية و كذا ما يقتضيه من الأوضاع و الأيون و سائر اللوازم ، و هذا و إن لم يكن يذهب إليه الشيخ ومتابعوه إلاّ أنه الحق الّذي لا محيص عنه ، والّذي [٣] يناسب آرائهم إنّ طبيعة

---

(١) تعدد الايون فى الفلك باعتبار الاوضاع أو الازمنة و الا فمعلوم وحدة اينة و ان لاحركة اينية فيه ـ س ره .

(٢) احقاق للحركة الجوهرية بقواعدهم المقررة عندهم فان الاين الطبيعي والوضع الطبيعي لايتعدد ولايكونان مهروبا عنهما فالمحيص أن يكون الطبيعة متجددة الذات حتى يكون كل درجة من الوضع والاين بازاء درجة من الطبيعة وكل منهما أى الطبيعة واثرها بوجه آخر واحد اذ باعتبار التوسط واحد مستمر و باعتبار القطع واحد متصل والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية ، ولك أن تقول الانتقال من الوضع فى الفلك مع كونه طبيعياً غير قسرى للارادة التي للنفس الفلكية ، وبهذا أى كون كل وضع يطلب بهرب عنه و بالعكس يستدل على كون حركة الفلك ارادية وان كان الفاعل المباشر بكل حركة هو الطبيعة ولهذا نقل عن المعلم الاول انه قال فى موضع ان حركة الفلك طبيعية ـ س ره .

(٣) حتى يرتبط المتجدد المتكثر من الاوضاع الى الثابت الواحد الذى هو الطبيعة فان الوضع المطلق لاتجدد ولا تكثر فيه ، و هذا كقولهم ان شأن الحس المشترك هو الاحساس بالصورة ثم ان الصورة فى نفسها مختلفة فشانه ليس الا واحداً وكذا فى القوى الاخر و أيضاً حتى لايتوجه عليهم فى الفلك مامر ان تجدد الاعراض كاشف عن تجدد مبدئها القريب . وأيضاً حتى لايكون الاين الطبيعي ولا الوضع الطبيعي متعدداً لان تعددهما غير جائز ـ س ره .

الفلك تقتضي أولاً و بالذات الوضع المطلق و الأين المطلق من غير خصوصية لشيء منهما و إنما يراد تلك الخصوصيات لأجل بقاء النوع بالعرض لا بالذات . وهذا عند التحقيق غير مستقيم أما أولافلما تقرر عندهم إنّ مقصود الطبيعة لايكون إلّامتعيّناً شخصيّاً إذ المعنى الكلي لا وجودله في الأعيان مالم يتشخص فالوجود يتعلق أولا بالشخص ثم بالنوع ثم بالجنس ، ولهذا ذكروا في كتاب قاطيغورياس في بيان تسميتهم الأشخاص الجوهرية بالجواهر الأولى وأنواعها بالثانية وأجناسها بالثالثة إنّ الوجود يتعلق بالشخص أولا و بالنوع ثانياً وبالجنس ثالثاً، وأمّاثانياً[1] فلما علمت في مباحث الوجود إنّ الموجود في كل شيء بالذات هو الهوية الوجودية المتشخصة بنفسه ، أمّا الماهيّات الّتي يقال لها الطبائع الكلية فليس لهاوجود لافي الخارج ولا في الذهن إلّا بتبعية الوجود ، والحاصل إنّ الوضع والأين من جملة المشخصات ولوازم الوجودات و التبدل فيهما إمّا عين التبدل في نحو الوجود أو لازم له ، و ليس كما [2] ظن في المشهور إنّ هذا الجرم بشخصه علة مطلقة للزمان و الحركة و إلّا لم يكن زمانياً وكلّ جسم و جسماني زماني فهو متشخص بالزمان ، و فاعل الشيء غيرمتشخص به ولامفتقر في وجوده إلى ذلك الشيء ؛ فعلة الزمان من جهة وحدتها الاتصاليّة نسبته

---

(١) لايذهب عليك ان روح الاعتراضين واحد لانه تمسك تارة بقاعدة عدم وجود الكلي الطبيعي بذاته وان الشخص موجود والطبيعي موجود بملاحظة تحقق وجود فرده وتارة بقاعدة اصالة الوجود ، وأنت تعلم ان الماهية هي الكلي الطبيعي وان التشخص نحو الوجود أن لكل مشرب مذاقاً - س‌ره .

(٢) شروع في تعيين فاعل الزمان ، وانما قال بشخصه للاشارة الى أن الزمان مأخوذ فيه لكونه مشخصاً أولازم تشخصه فكيف يكون فاعلا له ؟ ، و انما قال علة مطلقة للاشارة الى أنه لانضايق في كونه علة ناقصة له كالعلة القابلة و انما نمنع كونه فاعلا له ، وقوله و الا لم يكن زمانيا لان فاعل الشيء غير متصف به واذا لم يكن الفعل في مرتبة ذات الفاعل وكان الزمان باطلاقه معلولا له فكيف يكون زمانيا وهذاالجرم زماني بل بمقتضى الحركة الجوهرية هو بجوهره سائل زائل زماني في مرتبة ذاته الوجودية كماسيقول انه قد علمت من طريقتنا الخ - س‌ره .

إلى أجزائه المتقدمة والمتأخرة نسبة واحدة ، و يفعل الزمان و ما معه فعلا واحداً ، و يكون علة حدوثه و علة بقائه شيئاً واحداً إذ الشيء التدريجي الغير القار بالذات بقاؤه عين حدوثه ، و قد علمت من طريقتنا أنّ كلّ جسم و كلّ طبيعة جسمانية و كل عارض جسماني من الشكل و الوضع و الكم و الكيف و الأين [1] و سائر العوارض المادية[2] أُمور سائلة زائلة إمّا بالذات وإمّا بالعرض ؛ ففاعل الزمان على الأطلاق لابدّ و أن يكون أمراً ذا اعتبارين ، و له جهتان جهة وحدة عقلية وجهة كثرة تجددية فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية و بجهة تجدده ينفعل تارة عنه و يفعل أُخرى بحسب هويات أجزائه المخصوصة ، و ذلك الأمر هو نفس الفلك الأقصى التي لها وجهان : فالطبيعة العقلية أعني صورتها المفارقة جهة وحدتها ، و الطبيعة الجسمانية الكائنة جهة كثرتها و تجددها فنفس الجرم الأقصى فاعل الزمان و مقيمه و حافظه و مديمه و به يتجدد[3] و يتعين الزمانيات ، وبجرمه يتجدد الجهات و المكانيات بمثل البيان [4] المذكور إذ كل جرم شخصي كما يفتقر إلى الزمان و الحركة في امكانه الاستعدادي و حدوثه التجددي كذلك يحتاج في مكانه و وضع جهته إلى ما يحيط به و يعيّن حيزه ؛ فكيف يتقدم عليها طبعاً[5] فإنّ هذه الأُمور كما أشرنا إليه إمّا من مقومات الشخص أو من لوازم وجوده ، ولوازم الوجود كلوازم

---

(١) ذكره بعد الشكل من باب ذكر العام بعد الخاص ـ س ره .

(٢) ان قلت : الحركة ليست في الاعراض الاخرى . قلت : جميع اعراض العالم غير قارة الا أن عدم القرار اما معتبر في وجودها كالمقولات الاربع المذكورة واما في مفهومها كالمتى و أن يفعل وأن ينفعل ، و اما تبعية محضة كالاضافة ـ س ره .

(٣) اى بالزمان ـ س ره .

(٤) متعلق بمحذوف أى لان جرمه منشأ و علة للجهات و المكانيات بمثل البيان المذكور وقد صرح به بقوله اذ كل جرم الخ ـ س ره .

(٥) اى ذاتا فالمراد بالتقدم بالطبع ليس بالمعنى الاخص كتقدم العلة الناقصة بل بالمعنى الاعم من التقدم بالعلية كما لايخفى ـ س ره .

الماهية في امتناع تخلل الجعل بين اللازم و الملزوم ؛ فالأكوان الجسمانية مطلقاً أكوان ناقصة يحتاج إلى زمان و مكان و وضع و كم و كيف ، فقد علمت أنّ فاعل هذه الأمور يجب أن يكون أصله مفارق الذات و الوجود عنها فلا يجوز أن يكون علة الزمان زماناً قبله ، ولا علّة المكان مكاناً قبله وعلة الوضع وضعاً آخر ، و هكذا في الكم وغيره ؛ فهذه [١] الأمور مع أنها حوادث متجددة متصرمة فعلّتها الأصلية لا تكون إلاّ أمراً مفارقاً ثابت الذات خارجاً عن سلسلة الزمان والمكان ، وهو الله سبحانه بذاته الأحدية أو من جهة علومه الآلهية أو كلماته التامات الّتي لا تنتفى أو عالم أمره الّذي إذا قال لشيء كن فيكون .

فصل (٣٢)

فى أنه لا يتقدم على ذات الزمان و الحركة شيء الا البارى عز مجده

لمّا علمت أنّ الزمان و ما يقترنه ويحتف به أمور تدريجية وأكوان متجددة الحصولات فكل ما يتقدم على الزمان سواء كان وجوداً أو عدماً أو غيرهما أيّ تقدماً لا يجامع بحسبه القبل للبعد يكون زماناً أوذا زمان [٢] فيكون قبل كلّ زمان زمان و قبل كل حركة حركة ، و قد ثبت أيضاً فيما مر أنّ علة الشيء لابدّ و أن تكون غير متعلقة الذات و الوجود بذلك الشيء [٣] فلا يتقدم على الزمان إلاّ الباري و

(١) و اذا كانت هذه دلائل على الله وطرقاً اليه فكيف المجردات كالنفوس والعقول الصاعدة فهى السبل الاقوم والصراط الاتم «ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم» وسيجيء فى الالهيات ان احدى الطرق لاثبات الواجب بالذات هي النفس و انها حادثة و مجردة و غير ذات وضع ففاعلها لايكون من الوضعيات التى تفعل بمشاركة الوضع بل من المجردات وينتهى الى الواجب بالذات تعالى شانه - س ره .

(٢) اذ عدم اجتماع ذلك المتقدم مع المتأخر ان كان بالذات فهما زمان و ان كان بالعرض فهما زمانيان - س ره .

(٣) متعلق بقوله فيما مر الا البارى - س ره .

قدرته و أمره المعبّر عنه تارة بالعلم التفصيلي ، و تارة بالصفات عند قوم ، و اُخرى بالملائكة عند آخرين ، وبالصّور الالهية عند الأفلاطونيين ، وللناس فيما يعشقون مذاهب . وأيضاً لو تقدّم على الزمان و الحركة شيء هذا التقدمالتجددي لكان عند وجوده عدمها ، و كلّ معدوم قبل وجوده كان حين عدمه ممكن الوجود إذ لولم يسبقه إمكان لكان إمّا واجباً أو ممتنعاً و كلاهما يوجب انقلاب الحقيقة لسبق العدم ولحوق الوجود وذلك مستحيل، وموضوع امكان الحركة لابدوأن يكون من شأنه الحركة كما مرّ و لكن لا يكون إلاّ جسماً أو جسمانياً . و كلّما من شأنه أن يتحرّكفاذا لم يوجد حركته فاما لعدم علته أو لعدم شيء من أحوال علّته أو شرائطها الّتى بها تصيرمحركة فاذا وجدت الحركة فلحدوث علة محركة ، و الكلام في حدوث العلة للحركة كالكلام في حدوث تلك الحركة وهكذاإلى لانهاية فالأسباب المترتبة إن وجدت مجتمعة معاً أو متعاقبة على التوالي و كلاهما محال عندنا [1] و عند محققي الفلاسفة ، أما الأول فلقواطع البراهين كالتطبيق و التضايف و برهان الحيثيات و برهان ذي الوسط و الطرفين و غيرها ، و مع ذلك فجميعها بحيث لا يشذ عنها شيء حادثة لابدّلها من علة حادثة ، و أمّا الثاني فلأنّ كلّ واحد منها لو كان موجوداً في آن واحد بالفعل يتلوبعضها بعضاً يلزم تتالي الآنات و تشافع الحدود ، و ستعلم استحالته في نفي الجواهر الفردة و ما في حكمها ، و إن كان كلّ منها في زمان غير زمان صاحبه فان كانت أزمنتها منفصلة منقطعة بعضها عن بعض فلا وجود لها

---

(١) ان قلت : من الشايعات عندهم التسلسل التعاقبي جائز كيف و قطع الفيض عابراً و غابراً محال باتفاقهم ، قلت : الكلام فيالزمان والحركة فالتعاقبي المجوز عندهم فيهما ماكان على سبيل الاتصال الوحداني و أماعلى سبيل الانات و الانيات المتجاورة أو الزمانيات المنقطعة فغير مجوز ، ولا يخفى ان هذا الدليل تيم و لولم يتمسك بتقدم العدم على الحركة بان يقال لوكانت حادثة عن الباري القديم توقفت على شرط حادث وهوعلى شرط حادث آخر و هكذا و يتسلسل مجتمعة او متعاقبة وكلاهما محال الخ و هذا اسد و اخصر - س ره .

ولا لأزمنتها لا خارجاً ولا ذهناً ، و ما لا وجود لها لا ذهناً ولاخارجاً فلا ترتب بينها ولا سببية لبعضها بالقياس إلى بعض آخر ، و إنما قلنا لا وجود لها في الخارج لأنّ الموجود من الزمان ليس فيه أُمور منفصلة بل الموجود منه أمر متصل شخصي كما مرّ . و إنما قلنا لا وجود لها في الذهن فلاستحالة استحضار الوهم أزمنة و زمانيات متكثرة غير متناهية بالعدد ، و على تقدير استحضاره لا يكون مطابقاً لما في العين فيكون ذهناً كاذباً ، و الكلام في أسباب وجود الشيء الواقع في نفس الأمر و إن كان ترتبها كترتب حركة بعد حركة و زمان بعد زمان على نعت الاتصال و الاستمرار؛ فالمتصل [1] بالذات على نعت التجدد هو وجود الطبيعة الجوهريّة الّتي هي صورة الجسم ، و الجسم بقوته الاستعدادية مادتها و اتصالها هو الحركة بمعنى القطع ، و مقدار هذا الاتصال هو الزمان ، و أمّا الأمر المستمر الدائم منها فهو أصلها و سخنها المتوسط أبداً بين حدودها و أجزائها الّتي هي أيضاً جزئياتها بوجه ، و الآن السيال الّذي بإزائه مانسبته إلى الزمان نسبة التوسط من الحركة إلى الأمر المقطوع المتصل منها ؛ فهاهنا أمر عقلي [2] هو جوهر فعال واحد ذوشئون غير متناهية كما في قوله تعالى « كلّ يوم هو في شأن» فذلك الأمر لا يمكن أن يكون جسماً أو جسمانياً لما علمت مراراً أنّ كلّ جسم أو جسماني واقع تحت الزمان و الحركة فهو إمّا نفس

---

(١) أى يلزم الخلف من حيث ان المفروض عدم الزمان والحركة وقد لزم وجودهما من فرض تقدم شيء عليهما و أسباب مترتبة متصلة لهما اذ المتصل بالذات الغير القار هو الطبيعة واتصال تجددها و امتداده هو القطع و قدر ذلك الامتداد هو الزمان و الاصل المحفوظ البسيط الدائم بين المبدء والمنتهى هو الحركة التوسطية والان السيال وعاء هذا التوسط وقد جرى في هذه المذكورات على مذهبه قدس سره فان القوم يجرون هذه في الوضع و غيره من المقولات الثلاث الا الزمان فانه عندهم مقدار الحركة الوضعية الفلكية كالحركات المنقطعة ـ س ره .

(٢) أى علمى ، هو جوهر أى ذات أو الجوهر بمعنى الموجود بالفعل لا في الموضوع لا ماهية اذا الخ وحينئذ فيدخل ذات الباری ـ س ره .

أو عقل أو ذات الباري ، لا سبيل[1] إلى الأول لأنّ النفس بما هي متعلقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة المادية والصورة الجرمية المتبدلة كما مرّ فعلّة الزمان والزمانيات المتجددة المتصرمة على الإستقلال إمّا الباري ذاته أو بتوسط أمره الأعلى المسمّى بالعقل الفعال و الروح ، و هو ملك مقرّب مشتمل على ملائكة كثيرة هي جنود للرب تعالى كما أشار إليه بقوله « و ما يعلم جنود ربّك إلّا هو » و نسبة الروح لكونه أمر الله إليه نسبة الأمر من حيث هو أمر إلى الآمر والكلام إلى المتكلم من حيث هو متكلم « فله الأمر و الخلق » فعالم خلقه و هو كلّ ما له خلق و تقدير و مساحة كالأجسام والجسمانيات حادثة الذوات تدريجية الوجودات متراخية الهويات عن قدرته و علمه بخلاف عالم أمره فالله سبحانه فاعل لم يزل ولا يزال كما إنه عالم مريد لم يزل ولا يزال ، وهو آمر خالق أبداً سرمداً إلّا أنّ أمره قديم وخلقه حادث لما عرفت من أنّ الحدوث و التجدد لا زمان لهوياتها المادية ، و لهذا قال في كتابه العزيز : «و كان أمر الله مفعولا» ولم يقل خلق الله مفعولا[2] ، و نسبة عالم أمره إليه نسبة الضوء إلى المضيء بالذات ، و نسبة عالم الخلق إليه نسبة الكتابة إلى الكاتب فإنّ وجود كل صورة كتبية متأخرة عن وجود الكاتب و هو مقدم عليهما جميعاً إنّ في هذا لبلاغاً لقوم عابدين .

---

(١) ان قلت : قد مر من قبل ذلك ان علة الزمان نفس الفلك الاقصى فكيف نفى السبيل اليه هاهنا ، قلت : نفي السبيل اليه هاهنا باعتبار جهة وحدة الزمان و اتصاله و اثباته هناك باعتبار جهة كثرته ، أما تتذكر قوله هناك فبجهة وحدته يفعل الزمان بهويته الاتصالية ، وأيضاً المثبت هناك النفس بجهتها العقلية ، والمنفى هنا النفس بجهتها الزمانية وهي الطبيعة في الحقيقة أو النفس المنطبعة مع ان السببية المنتفية هي الاستقلالية - س ره .

(٢) اذ الخلق بما هو خلق حادث بما هو حادث والحادث بما هو حادث هو الحدوث والتجدد وهما ذاتيان للخلق وهما نقص والنقص ليس من قبل الله و ليس مجعولا الاحيثية وجوده كما اذا وقع ضوء الشمس على الماء المتموج فاضطراب ذلك الضوء ليس من الشمس - س ره .

فصل (٣٣)

في ربط الحادث بالقديم(١)

قد تحيّرت أفهام العقلاء من المتكلمين والحكماء واضطربت أذهانهم في ارتباط الحادث بالقديم، و الّذي هو أسدّ الأقوال الواردة منهم و أقرب من الصواب هو قول من قال: إنّ الحوادث بأسرها مستندة إلى حركة دائمة دورية، ولا يفتقر هذه الحركة إلى علّة حادثة لكونها ليس لها بدوّ زماني؛ فهي دائمة باعتبار و به استندت إلى علة قديمة، وحادثة باعتبار وبه كانت مستند الحوادث. فإن سئلنا عن كيفية استغناء اعتبارها الحادث من حدوث علة مع أنا حكمنا حكماً كلياً إنّ كل حادث فله علة حادثة. قلنا: المراد بالحادث الّذي هو موضوع هذه القضية هو الماهية الّتي عرض لها الحدوث من حيث هي معروضة له، و الحركة ليست كذلك بل هي حادثة لذاتها بمعنى إنّ ماهيتها الحدوث والتجدد؛ فإن كان ذلك الحدوث و التجدد ذاتياً لم يكن(٢) مفتقراً إلى أن يكون علته حادثة، و نحن إذا رجعنا إلى عقولنا لم نجدها جازمة بوجوب حدوث العلة إلّا للمعلول الّذي يتجدد، أمّا المعلول الّذي هو نفس ماهية التجدد و التغير فلا نجدها نحكم عليه بذلك إلّا إذا عرض له تجدد وتغير زائدان عليه كالحركة الحادثة بعد أن لم يكن بخلاف المتصلة الدائمة، و حدوث العلة الّتي يفتقر إليه المعلول الحادث لا يلزم أن يكون حدوثاً زائداً و إلّا لم يصح(٣) استناد الحوادث إلى الحركة الدائمة؛ فالحاصل إنّ كل واحد من التغيرات ينتهي إلى شيء ماهيته نفس التغير والانقضاء فلدوام الحدوث والتجدد لم يكن علّتها حادثة، ولكونها نفس التغير

---

(١) هذه المسألة وان مضت لكن لامع الجرح والتعديل وذكرها هاهنا مع التحقق الذى عنده - س ر ه.

(٢) لان الذاتي لايعلل والعرضي يعلل فما ذكره من باب التخصص - س ره.

(٣) أى والا لم يكن نحن نسند الحوادث اليها فلا تتوهم المصادرة - س ر ه.

صح أن يكون علة للمتغيرات و الماهية الّتي هي التغير هي الحركة ، و لهذا عرفّها قوم بأنها هيأة يمتنع ثباتها لذاتها انتهى .

أقول هذا الكلام وإن اندفعت به إشكالات كثيرة لكنه فيه[1] بعد خلل كثير.

الاول [2] إنّ الحركة أمر نسبي ليس لها في ذاتها حدوث ولا قدم إلّا بتبعية ما أضيفت إليه إذ معناها كما مر خروج الشيء من القوة إلى الفعل شيئاً فشيئاً فبالحقيقة الخارج من القوة إلى الفعل ذلك الّذي فيه الحركة ، والحركة هي تجدد المتجدد و حدوث [3] الحادث بما هو حادث .

الثاني إن الحركة لكونها أمراً بالقوة لايمكن[4] تقدّمها على وجود حادث

---

(١) لايبعد أن يكون المراد بقولهم ان الحركة ماهيتها التجدد هو كون وجودها التجدد فهذا النحو من التعبيرات كثير الورود في كلمات القدماء فيندفع عنه الاشكال الاول من اشكالاته ره ، و أما الاشكال الثاني فهو مشترك الورود بينه ره و بينهم وجوابه هو جوابهم ، و أما الاشكال الثالث و الرابع فيدفعهما ان القوم قائلون بوجود الحركة التوسطية المصححة لبقاء الحركة و استمرارها بوحدتها الشخصية و هي التي يستندونها الى الفاعل الباقي الثابت الغير المتغير ، والحق ان الاشكال انما هو في ثبوت هذه الحركة الدورية الدائمة ـ ط مد .

(٢) لعمرى ان ماذكره القائل مشحون بالتحقيقات منها الاشارة الى ان معنى حدوث الوضع الفلكي هو استمرار التجددي طبقاً لقول القدماء كما نقل قدس سره في مقامه ولا خلل في كلامه كما نجيب عن كل واحد الا فيما هو ملهب المصنف قدس سره من تجدد الطبيعة فانه وافق المشهور فقوله ان الحركة امر نسبي بحث لفظي اذ لو بدل تجدد الوضع بالوضع المتجدد لم يرد هذا ـ س ره .

(٣) اشارة الى ماهو المشهور في الحدوث والتاثير والتأثر و نحوها من ان الحدوث مثلا ليس بشيء انما هو حدوث الشيء والا فهو اما حادث فله حدوث آخر ويتسلسل واما قديم وهو الواضح البطلان فلا يرد عليه القسمة فكذا الحركة عنده قدس سره ، و أنت عرفت ان الحركة عنده وجود عالم الطبيعة ـ س ره .

(٤) أى لا يمكن تقدمها طبعاً و معيتها زماناً لان الحركة شيء تكون كل جزء منها عين المتقضى فلا قرار لها فلا معية لها مع معلولها وأيضاً الحركة ما بالقوة والموجود

موجود بالفعل ، والكلام في العلة الموجبة للشيء ، والعلة الموجبة له يجب أن تكون موجودة معه فالموجود الحادث يفتقر إلى سبب حادث يكون موجوداً معه زماناً متقدماً عليه طبعاً ، و يجب أن يكون وجوده أقوى من وجود معلوله و الحركة ليست موجودة بالفعل .

الثالث إنّ* كلام[1] هذا القائل يدل على كون الحركة الدورية دائمة الذات باعتبار وبذلك الاعتبار مستندة إلى العلة القديمة ، وهذا غير صحيح إذ الأمر التجددي* البحت ليس له بقاء أصلا فضلا عن كونه قديماً ، و أمّا الماهية الكلية فهي غير مجعولة

---

* الحادث ما بالفعل ولا يعطى الوجود والفعلية الا ماهو برىء مما هو بالقوة فكيف اذا كان كالحركة أمراً ضعيف الوجود قوامها القوة و الانتظار ، وانت تعلم ان فاعل الحادث هو المفارق وهو أشد فعلية وأقوى منه ومقدم عليه ذاتاً و مع زماناً و الحركة شرط مخصص لحدوث الحادث في وقت معين والحدوث هو التجدد والمعنيان من سنخ واحد ، فقوله والكلام في العلة الموجبة خلاف الواقع اذ الموجب للوجود هو الواجب تعالى أو وجهه والحركة هي شرط حدوثه ورابطه بالموجب القديم واين شرط الحدوث من فاعل الوجود ، وهذا كله ظاهر على قواعده و قواعدهم وقد قالوا ان علة كل حادث في هذا العالم الكوني مجموع اصل قديم وشرط حادث فالاصل القديم هو الله المتعال أو العقل الفعال الذى هو قدرة الله و مشية الله و علم الله تعالى و الشرط الحادث قطعة من الحركة المستديرة الفلكية - س ره .

(١) ولا يمكن أن يكون المراد بهذا الدوام استمرار تجدد الاوضاع المتجددة لانه لا يحوج الى العلة القديمة اذ المجموع ليس موجوداً عليحدة فمعلوم ان مراده ان فيها اصلا دائماً وسنخاً باقياً وهذا غير صحيح في الامر التجددى البحت ، هذا ملخص اعتراضه قدس سره ، أقول : مراده بالامر الدائم و الاصل الثابت هو الحركة التوسطية ، و من المحققات أنها أمر بسيط دائم ثابت من المبدء الى المنتهى وقد مر فى كلامه قدس سره قبيل ذلك ، وأما المستمر الدائم فهو أصلها وسنخها المتوسط هذا لفظه وقد قرر كثير من القوم مسألة ربط الحادث بالقديم بهذا الطريق فقالوا ان الحركة الدورية الدائمة باعتبار التوسطية امر ثابت مستند الى القديم الثابت و باعتبار نسبتها المتجددة مسند اليها للحوادث فارتبط المتغير بالمتغير و الثابت بالثابت فالداني للداني والسامك للسامك - س ره .

ولا جاعلة فلا عبرة باستمرارها كما سبق .

الرابع إنا قد برهنّا على أنّ جوهر الفلك بصورته الطبيعية الوضعية غير باق بشخصه ، وكذا ما فيه من الأجرام الكوكبية و غيرها ، و علّة الحركة وموضوعها الجسم الشخصي و هو غير قديم ، فقوله علتها قديمة غير صحيح[1] . وكذا قوله إنها غير مفتقرة إلى علة حادثة غير صحيح[2] أيضاً . فالحق الحقيق بالتصديق إنّ الأمر المتجدد الذات و الهوية هو نحو وجود الطبيعة الجسمانية الّتي لها حقيقة عقلية عند الله ، ولها هوية اتصالية تدريجية في الهيولى الّتي هي محض القوة و الاستعداد ، وهذه الطبيعة وإن لم يكن ماهيتها ماهية الحدوث لكن نحو وجودها هو التجدد والحدوث ، كما إنّ الجوهر ماهيته في الذهن غير مستغنية القوام عن الموضوع و وجوده في الخارج مستغني القوام عنه فقد يكون للوجود نعت لا يكون للماهية إذا جرّدت عن اعتبار الوجود ، و كما إنّ وجود الشيء متفاوت الحصول بنفسه في الأشياء بالأشدية و الأضعفية و ماهيته ليست كذلك فكذلك بعض الوجودات تدريجي الهوية بذاته لا بصفة عارضة إلّا بحسب الاعتبار و التحليل وليست ماهيته كذلك كوجود الطبيعة المحصلة للأجرام المادية فهذا الوجود لقصور هويته عن قبول الدوام الشخصي لا يكون

---

(١) أقول أولا مراده ان فاعلها البعيد قديم فان الكلام فى ارتباط الحادث بالقديم تعالى شأنه أو بوجهه القديم المفارق ، وثانياً ان علتها قديمة باعتبار حيثية دوامها كما صرح به و الموضوع معتبر فى حيثية حدوثها و حيث يعتبر الحادث مطلقا بكلا وجهيه يقال علته مركبة من جزء حادث وجزء قديم كما مر لكنه قدس سره لاحظ ان علتها القريبة هى الطبيعة عندهم ـ س ره .

(٢) ان قلت : صحة هذا معلومة عند الكل اذ الذاتى لا يعلل .

قلت : أولا ليس هذا رداً على قوله وان كان ذلك الحدوث والتجدد ذاتياً لم يكن مفتقراً الا أن يكون علته حادثة بل رد على قوله المعلل بان ليس لها بدو فنقول هذه الحركة حوادث فضلا عن أن يكون حادثاً واحداً ولها بدايات فضلا عن أن يكون لها بدو واحد فتفتقر الى العلل الحادثة وثانياً يمكن على بعد أن يكون رداً على ذلك القول فنقول حدوثها لا يعلل وأما وجودها فهو مجعول فليفصل وقد اجمل ـ س ره .

إلّا متدرج الحصول . لست أقول : إنّ ماهيته تقتضي التجدّد و الانقضاء مع قطع النظر عن أمر زائد عليها حتى يستشكل أحد فيه بأنا قد نتصور طبيعة من الطبائع الجسمانية بماهيتها ولا يخطر ببالنا التجدد و الانقضاء و الحدوث كما لا يخطر ببالنا الدوام و البقاء لها فكيف يكون من الصفات الذاتية أو المقومة لها ؟ و ذلك لأنّ مبنى ما أورده على الاشتباه بين ماهية الشيء و وجوده لأنّ حقيقة الوجود لاتحصل في الذهن لما عرفت مراراً من أنه متشخص بذاته و كل ما يحصل في الذهن يقبل الاشتراك و العموم فلوحصل الوجود متمثلا في الذهن لكان الجزئي كلياً والخارج ذهناً و الوجود ماهية و الكل ممتنع .

تنبيه فيه تنوير

واعلم أنّ كثيراً من الموجودات ليس معقوله مماثلا لمحسوسه أو متخيله و ذلك مثل (١) الزمان و الحركة و الدائرة و القوة فإنّ هذه الأشياء ليست معقولاتها كمحسوساتها ومتخيلاتها ، و كذلك المقادير و التعليميات كالجسم التعليمي فإنّ نحو وجوده عبارة عن خصوص المقدار المساحي سواء كان في مادة وطبيعة مخصوصة أو كان في الخيال منفصلا عن مادة و طبيعة مخصوصة ليس له حظ من الوجود المعقول إذ كل معقول فهو كلي ، و الكلي لا يكون ممتداً

(١) ان قلت : ان كان الحكم كلياً كما سيصرح بقوله : وان سئلت الحق الخ فلم خصص هذه والمقادير بالذكر أولا .

قلت لان في هذه غاية البعد مع جزئياتها بحيث ان الكلى العقلى من الزمان و الحركة والشكل والهيولى مع افرادها مثل المسلوب عن نفسه ، وبعبارة اخرى مثل شيء بشرط لا وبشرط شيء وغيرها مما سيصرح به مثل لا بشرط و بشرط شيء فاين الزمان و الحركة اللذان لهما نحو وجود ضعيف هو وجود فرقى تدريجى بحيث لاجزء وجزئى منهما الا وهو كذلك والكلى العقلى منهما الذى له وجود جمعى تجردى دفعى دهرى بسيط و أين الهيولى والشكل والهيولى لا تمين محض أى قوة صرفة فعليتها فعلية القوة ووحدتها قوة الوحدة و قس عليه و الكلى العقلى منها الذى معها فى غاية الخلاف بخلاف الماء الكلى العقلى والماء الجزئى والنار العقلية و الجزئية و نحوهما سيما المجردات كلياتها وجزئياتها - س ره .

متقدّراً ولا في ممتد متقدر ؛ فالمعقول من المقدار ليس مقداراً ولا ذا مقدار ولا ذا تقدير أي لا يحمل عليه مفهوم المقدار حملا شايعاً صناعياً ، و من هذا القبيل كثير من الموجودات المادية مما ليس له معقول مطابق لموجوده ، و إن سئلت الحق فجميع الموجودات الشخصية للصور الجسمانية الخارجية بسيطة كانت أو مركبة مما لامطابق لها في العقل لأنها هويات شخصية لا تحتمل الشركة ، و ما في العقل اُمور كلية يحتمل الشركة فكذلك الهوية الصورية التدريجية للطبائع الجسمانية وذلك لأنّ الصور المنوّعة للأجرام التي هي مبادي لفصولها الذاتية بالحقيقة وجودات متجددة لاماهية لها من حيث هي انيات دائرة متجددة ، نعم ينتزع منها مفهومات كلية تسمى بالماهيات ، و بالحقيقة هي لوازم لتلك الوجودات و إن كانت ذاتيات للمعاني المنبعثة عنها كما عرفت ، و نحن سنقيم البرهان في هذا الكتاب على أنّ الصّور المنوعة للجواهر ليست داخلة تحت أجناس مقولة الجوهر ولا تحت شيء من مقولات الأعراض بل إنما هي هويات وجودية غير مندرجة بالذات تحت جوهر ولا كم ولا كيف ولا غيرها من المقولات وأجناسها وأنواعها لأنها وجودات محضة فائضة من شئونات الحق الأول ، و هي آثار لأشعته العقلية و ظلال لاشراقاته النورية .

بحث و تحصيل

ولك أن[1] ترجع وتقول إنّ هذه الهويات المتجددة المسماة بالصور النوعية و الطبائع الجرمية كيف صدرت عن مؤثر قديم ، فإن صدرت من غير قابل مستعد إياها[2] لزم أن يكون تلك الصور صوراً مفارقة فتكون عقلية لامادية ، وهذا مع استحالته يستلزم خلاف المفروض والتناقض إذ التجدد ينافي الوجود المفارقي ، وإن صدرت عنه في قابل مستعد فإن[3] كان القابل

(١) الشبهة في الحقيقة هي الشبهة السابقة في ارتباط المتغير بالثابت ، لكنها اوردت في صورة هي أبسط ـ ط مد .

(٢) هاهنا كبرى منطوية هي ان كل موجود بالفعل صدر من غير قابل مستعد فهو مفارق فلا ينتقض كلية الكبرى بالهيولى لانها ليس لها فعلية صورية ـ س ره .

(٣) أى كائناً بعد ان لم يكن وحينئذ يلزم الخلف أيضاً من حيث ان المفروض دوام الطبيعة بنحو الاستمرار التجددى وقدلزم انقطاعها فى جهة المبدء فينبغي ان يذكر هذا المحذور أيضاً ـ س ره .

حادثاً يلزم توقفه على قابل آخر و قوة استعدادية سابقة و هكذا يتسلسل [١] إلى لا نهاية ، و إن كان قديماً [٢] فاما أن يكون ذاته بذاته أو ذاته بما يلزم ذاته كافية في القبول فتكون الصورة ثابتة أيضاً لا متجددة [٣] والمفروض إنها متجددة ، وإن لم يكف ذاته ولامع أمر لازم لذاته للقبول بل لابدّ فيه من استعدادات لاحقةمتجددة فيلزم عليك الاعتراف بقدم المادة و لزوم التسلسل [٤] في المتعاقبات ، و أنت بصدد حدوث العالم بجميع مافيه بل يلزم عليك قدم كلّ مادة مصوّرة بصورة من النوعيات

---

(١) لا يقال ، هذا التسلسل تعاقبي مجوز عندهم ، لانا نقول : المراد بالقابل هو القابل المصاحب للوجدان أعني حامل الصورة لا المصاحب للفقدان اعني حامل قوتها السابقة فيجتمع مع المقبول فيلزم التسلسل الاجتماعي وقد صرح بذلك في مادة الصورة الشخصية بقوله فانها علة موجبة له بالذات لامعدة له - س ره .

(٢) يلزم عليك قدم القابل من مجرد فرض قدمه و انت بصدد حدوث جميع العالم فلا بد ان يذكر كما ذكره في الشق الاخر - س ره .

(٣) لزوم قدم الصورة من قدم القابل ظاهر ، و أما ثباتها فلا ولا سيما ان التجدد ذاتي لها فالقابل انما يقبلها هكذا كما ان الجاعل اذا جعل المتجددات بالذات جعلها موجودة لا انه جعل تجددها والكلام في كفاية ذات القابل و عدم كفايتها في القبول اى الوجود الرابط من الصورة لا في تجدد الوجود النفسي منها فلا يمنع كونه ذاتيا . و الجواب ان لزوم ثباتها بسبب ان ما به القبول اذا كان نفس ذات القابل فهيمحفوظة مع جميع مراتب الصورة المتجددة ، و الواهب أيضاً لا حالة منتظرة له فيصير جميع مراتب الصورة قارة مجتمعة و القابل الذى هو شرط مرتبة هو الشرط للمرتبة الاخرى لوحدة أصلهما المحفوظ ، و أيضاً الفرض في هذا الشق عدم تلا حق الاستعدادات في المادة و هو كاشف من عدم تلاحق المراتب في الصورة و ذلك لان الشقوق في السؤال أربعة : عدم تحقق القابل ، وتحقق القابل الحادث ، والقابل القديم الغير المتلاحق للاستعدادات، والقديم المتلاحق لها ، وأيضاً ماثبت قدمه امتنع عدمه فلا يمكن ان يكون للصورةمراتب متقضية ومتكونة حتى تكون سيالاذاتاً وجوهراً - س ره .

(٤) و هو باطل عند الباحث و المتكلم أو لانه يلزم قدم النوع المحفوظ بتعاقب الاشخاص - س ره .

الصورية فيكون عدد الأشخاص القديمة عدد الأنواع الصورية . على أنّ الكلام[۱] عائد في حصول كلّ استعداد خاص جزئي لما مر إنّ ما بالقوة متقوم بما هو بالفعل مفتقر إليه فان الاستعداد الخاص[۲] إنما يحدث بصورة بالفعل سابقة عليه بالطبع لا بالزمان لأنها علة موجبة له بالذات لا معدة له ؛ فنقول لك[۳] إنّ ما أسلفناه

(۱) يعني نلزمكم اولا مادة قديمة وثانياً مواد قديمة بعددالانواع وثالثاً مواد قديمة بعدد الاشخاص باجراء الدليل المذكور تارة في كل نوع نوع من الطبائع والصور وتارة في كل صورة صورة شخصية من كل نوع . س ره .

(۲) اذ كل استعداد لابدله مما به استعدادات وهو الصورة المعينة كما سيجيء بعد اسطر اذ المادة بذاتها حاملة القوة البعيدة المشتركة وصورة ما هي ما به تلك القوة ، و أما به القوة القريبة الخاصة ايمن الاستعداد فهو الصورة المعينة المخصصة للمادة و قوتها المطلقة - س ره .

(۳) محصل ما أفاده بالعطف على ماتقدم ان هذه الطبيعة الجرمانية تغيرها عين ذاتها فهي ثابتة في انها متغيرة فلا ضير في استنادها الى علة ثابتة ان هذه الطبائع الجسمية الجوهرية غير متغايرة ولا منفصل بعضها عن بعض بل هي واحدة متصلة و طبيعة جوهرية فاردة سيالة بذاتها ومعنى افاضة هذه الطبيعة الممتدة السيالة على المادة ان ذاتها لايخلو عن جهة النقص وحيثية العدم من دون ان يكون المادة امراً متميزاً منها منفصلا عنها لاستلزام ذلك كون المادة امراً بالفعل هذا خلف وعلى هذا تكون مغايرة الصور الجرمانية والطبائع النوعية بعضها من بعض كالنار و الماء و غيرهما من قبيل مغايرة حدود الحركة المنفصلة بعضها عن بعض بحسب التقسيم والتسمية العقليين من غير أن تنفصل في الوجود غير انها مختلفة الاثار والخواص كالتقدم والتأخير والشدة والضعف لما في هذه الحركة من التشكيك فالمخصص لكل جزء من أجزاء هذه الطبيعة السيالة بمرتبته الخاصة ومكانه المخصوص به هو ذاته بذاته ، كما ان الجزء السابق من الحركة الاينية مثلا انما يسبق الجزء اللاحق بنفس ذاته لا بامر زائد عليه حتى يحتاج الى سبب خارج من ذاته وهكذا .

هذا بالنظر الى الطبائع المادية من جهة وجودها السيال بذاته ، و أما بالنظر اليها من جهة ماينتزعه العقل من ماهياتها ويخصها باحكام و خواص ماهوية فينفصل بذلك النار من الهواء و الانسان من الفرس بمالها من الاحكام و الاثار فهي طبائع نوعية متميزة بعضها من بعض تحتاج كل واحدة من هذه الصور في وجودها الى مادة سابقة يقربها من ✿

من الكلام يفي بحل هذه الشبهة و نظائرها فان* المادة القابلة إن كانت هيولى أُولى فوحدتها وحدة جنسية لا وحدة عددية لأن* معناها الجوهر بالقوة[1] ، و الجوهرية لا توجب تحصّلا نوعياً ، و القوة عدمية يتحصّل بماهي قوة عليه فيكفي في تحصّلها بماهي هي لحوق أيّة صورة كانت ، وإن كانت مادة أُخرى فهي أيضاً من حيث كونها

☆الصورة الخاصة استعداد خاص يعرضها من جهة صورة سابقة وعوارض معدة تستدعي حصول الصورة اللاحقة فيها وتبطل كل سابقة بحصول اللاحقة وترتبط كل واحد من هذه الحوادث بعلته القديمة بحصول شرائط حادثة وهذه الشرائط الجارية باختلافها معلولة لاجزاء حركة جارية غيرمنقطعة فيتم من مجموع الجزء الخاص من هذه الحركة و الزمان الذى تبعه و من العلة القديمة علة تامه حادثة تستوجب بحدوثه حدوث المعلول - ط مد .

(١) فليس هذا قابل واحد بالعدد معينا حتى يقال انه حادث او قديم عليحدة لان الجنس فان في الفصول و المادة في الصورة ولذا يقال ان الهيولى مع الواحد واحدة ومع المتعدد متعددة فكذا مع المتجدد متجددة بعين تجدده ، والحاصل انا نختار ان القابل حادث ولكن بمعنى تجدده الجوهرى بتجدد الصورة المتحدة به لا بمعنى انه لم يكن ثم كان ولا بمعنى انه حادث واحد كحادث يومى حتى يتوجه انه مسبوق باستعداد و حركة و زمان بل بمعنى انه حوادث غير متناهية باعتبار صور غير متناهية وان كانت واحدة شخصية او نختار انه قديم بمعنى الاستمرار التجددى و عدم انقطاع الفيض التدريجي عنه اولا و آخراً لا بمعنى انه ثابت على حالة واحدة اولاعلة له ، ومعنى الوحدة الجنسية في الهيولى انها كواحد شخصي ذى مراتب وحصص وليست كالواحد المحدود المرهون بمرتبة معينة سيما على القول بالتركيب الاتحادى بين الهيولى و الصورة وليس معنى الجنسية ولا الاتحاد انها كالجنس المتحد بالفصول بحيث ان وجودها كالجنس وجودات والالم يبق فرق بين التركيب الخارجي و العقلي ولم يكن بينهما علية ومعلولية ولاحالية و محلية بل مراده بالاتحاد ان الهيولى لماكانت قوة محضة ولم تكن مرهونه بفعلية حتى يكون لها تعص وتأب عن الاتحاد بفعلية اخرى كما ترى ان صورة لاتنقلب الى صورة اخرى لولا الهيولى و القوة خفيفة المؤنة جاز ان تتحد بكل صورة وفعلية بلاتعص من قبلها لان حيثية القوة لاتعاند الفعلية و يمكن ان تتحدا ، كيف و تعاندهما احد مسالك اثبات الهيولى و لهذا سيقول لانه تحصل بعد تحصل اى تحصل الهيولى الثانية و هى الصورة الجسمية تحصل ثانوى بعد تحصل الهيولى الاولى - س ره .

مادة حكمها حكم الهيولى الأولى؛ فإنّ جهة القوة و النقص راجعة إلى معنى واحد[١] فهي أيضاً إنما تتحصّل وتتقوم بالصّورة المقترنة بها إلّا أنّ تحصّلها أتم من تحصّل الهيولى الأولى لأنه تحصّل بعدتحصّل سابق ، و كلّ صورة يتحصل بهامادة فتلك الصورة أقدم ذاتاً من مادتها من جهة حقيقتها الأصلية و أمّا من جهة تشخصّها المادي فيتحدبها المادة وتتعددبتعددهاوتتحددبتحددها. لست أقول من جهة استعدادها السابق إذاستعدادها يقابلها ولايتحد بها في الوجود نعم ربماكان كل استعدادلشخص لاحق من أشخاص طبيعة مستلزماً لشخص آخر من أشخاصها سابق على هذاالشخص زماناً لا على استعداده إلّا سبقاً ذاتياً كما علمت من حال الهويات المتجددة المتقضّية و بالجملة لا يلزم مما ذكر قدم شيء من الهيوليات أصلا ، و قد أشرنا إلى أنّ لكل طبيعة جسمانيّة حقيقة عندالله موجودة في علمهوهي بحقيقتها [٢] العقليّة لا يحتاج إلى مادّة ولا استعداد أوحركة أو زمان أوعدم أوحدوث أو إمكان استعدادي ، ولها شئونات وجوديّة كونيّة متعاقبة على نعت الاتصال وهي بوحدتها الاتّصاليّة لازمة

---

(١) فالتهيآت و العدمات و النقائص كلها راجعة الى الهيولى و هو معنى واحد اذ لاميز فى صرف القوة فلذاالهيولى جنة ووقاية للحق تعالى عن استنادالنقائص والتشويهات اليه ، وجميع الفعلمات والوجودات والكمالات حتى فعلية القوة التى فى الهيولى ووجودها الضعيف راجعة الى ينبوع الفعلية و الوجود و الكمال و الخير كله بيديه و الشر ليس اليه و هومعنى واحد اذ ليس ميزفى صرف الوجود و الخير والفعلية ـ س ره .

(٢) فيه اشارة الى انه يمكن لنااختيار الشق الاول من البحث ان نظرنا الى الصور النوعية بماهى مستهلكة فى الصور النوعية المفارقة بل و ان نظرنا الى الاصل المحفوظ فى هذه الصور النوعية المقارنة التى هوفيهاكالحركة التوسطية فى القطعية والانالسيال فى الزمان لانها مأخوذة هكذا ابداعية غيرمرهونة بسبق استعداد و زمان و عدم و غيرها كماان كلية العالم الطبيعى ابداعية مخرجة من الليس المحض الى الايس والمادى مأخوذا مع مادته والزمانى مع زمانه والمكانى مع مكانه لامادة ولا زمان و مكان لها وقس عليه ـ س ره .

لوحدتها العقليّة الموجودة في علم الله ، وإذا نظرت إلى تكثر شئونها المتعاقبة وجدت كلا منها في زمان و حين ، وبهذا الاعتبار يحتاج إلى قابل مستعد يتقدم عليه زماناً وذلك القابل من حيث كونه بالقوّة أمر عدمي غير مفتقر إلى علّة معينة[١] بل يكفيه وجود صورة مّا مطلقة أية صورة مطلقة كانت تكون القوّة [٢] قوّة لها أو عليها أو على كمال مّا من الكمالات . وأمّا من حيث استعداده الخاص القريب فيفتقر إلى صورة معينة هي جهة استعداده وقوّته القريبة على أمر مخصوص وصورة مخصوصة[٣] فإذا خرج القابل من هذه القوّة القريبة إلى فعل يقابلها بطلت لبطلان الصورة السابقة بلحوق صورته اللاحقة لعدم إمكان الاجتماع بينهما كما تبطل صورة النطفة إذا حدثت صورة الحيوان الّذي تلك الصورة النطفيّة قوّة عليه وإمكان له ، وهكذا كلّ صورة تحدث بانقضاء سابقته و تبطل هي أيضاً بلحوق عاقبته على نعت الاتّصال التجدّدي.

و أمّا السؤال عن اختصاص كلّ صورة خاصة شخصيّة بوقتها الجزئي .

فجوابه إنّ ذلك الاختصاص ربّما لم يكن بأمر زائد على هوية تلك الصورة الشخصيّة فلا يفتقر إلى سبب مخصص لها بوقتها المعين زائد عليها ، و ذلك فيما له هوية مستمرة متجددة لا ينقطع سابقاً ولا لاحقا حتّى يرد السؤال في لميّة ذلك الاختصاص ، وأمّا إذا كانت للطبيعة شخصيات منقطعة بعضها عن بعض فالسؤال في اختصاص بعضها بوقته الخاص وإن كان وارداً لكنّه يجاب بأنّه بسبب زائد على نفس الهوية موجب لاختصاص تلك الهوية بوقته المعيّن و ذلك السبب لابدّ وأن يكون معه وفي وقته ،

---

(١) اى الهيولى لكونها قوة محضة خفيفة المؤنة يكفيها واحد بالعموم وهو الصورة المطلقة - س ره .

(٢) اى للصورة المتلبسة بالقوة وهى موضوعها او عليها اى الصورة المقوى عليها اوعلى كمال اى الكمال الثانى والترديد منع الخلو - س ره .

(٣) لان الهيولى و ان كانت هى المستعدة الا ان نسبتها الى جميع الصور على السواء فلابد فى تخصص استعدادها مما به الاستعداد الخاص وهو الصورة المعينة - س ره .

وهكذا إلى أن ينتهي العلل إلى هوية خاصة بزمان معين لذاتهوهويته لا بأمر زائد لأن الكلام في الأسباب الموجبة الّتي لايجوز فيها التسلسل إلى غير نهاية. وحاصل الكلام إنّه كما إن للوجود حقائق مختلفة لذواتها [١] وقد يختلف أيضاً بعوارض لاحقة بعد اتّفاق المعروضات في نوعيتها الأصليّة [٢]، مثال الأوّل وجود الحق و وجود الملك و وجود الشيطان و وجود الإنسان و وجود النار و وجود الماء فإن كلا منها يتميّز عن غيره بحقيقة ذاته، ولكلّ منها مقام ومرتبة لذاته لايوجد فيها غيره، مثال الثاني وجود زيد ووجود عمرو وغيرهما من أفراد الناس فإن اختلافهم ليس إلّا بأمر زائد على الإنسانيّة، وكذا أفراد حقيقة الفرس، وكذا حكم سوادات متعددة لها مرتبة واحدة منه في الشدّة والضعف، وكذا الأعداد من البياض الّتي لها مرتبة واحدة منه فإن امتياز وجود الإنسان عن الفرس ووجود السواد عن البياض وإن لم يكن بأمر زائد على حقيقة شيء منها ولكن امتياز اعداد كلّ منها بعضها عن بعض إنّما هو بعوارض زائدة على وجود الحقيقة الأصليّة، وقد ظهر لك هذان الوجهان من اختلاف الوجودات. فاعلم أنّه ربما كانت في الحقائق الوجوديّة المتميّزة بذاتها لا بجعل جاعل يجعلها كذلك بل بجعل بسيط يجعل نفس هويتها هوية واحدة ذات شئون متجددة متخالفة بالتقدّم والتأخر الذاتيين الّذين لايجامع القليل البعد لذاتها لا بقبلية زائدة وبعدية زائدة بل بنفس هويات الأجزاء المتقدمات والمتأخرات المتفاوتة في القبلية و البعدية، وذلك كالزمان المتّصل عند القوم [٣] فإنّ له عندهم

---

(١) وان كان ما به الاختلاف عين ما به الاتفاق كمامر - س ره.

(٢) هذا بالنظر الى الطبائع النوعية من جهة ماهياتها و مايعرض لها من الكثرة الفردية من جهة العوارض المشخصة، واما بالنظر الى وجوداتها الخارجية التى هى عين الشخصية فبينها نوع من الاختلاف التشكيكى ايضاً كيف لاوقد عد المصنف ره اختلاف الاشخاص من جهة عناوينها المشخصة احد الادلة على وقوع الحركة فى الجوهر فيماتقدم من الكلام تحت عنوان برهان مشرقى فى الفصل ٢٦ - ط مد.

(٣) فهو هوية واحدة اذالاتصال الوحدانى مساوق للوحدة الشخصية فما لم يتخلل المفصل الذى هوالان فى الخيال لم يحصل له جزئيات كالحول و الشهر والاسبوع واليوم

هوية متفاوتة في التقدّم و التأخّر و السبق و اللحوق و المضي و الاستقبال والصورة الطبيعية عندنا كالزمان عندهم من غير تفاوت إلّا أنّ هذه هويّة جوهريّة و الزمان عرض ، والحقّ إنّ الهويّة الجوهريّة الصورية هي المنعوتة بما ذكرناه بالذات لا الزمان لأنّ الزمان عرض عندهم ووجوده تابع لوجود مايتقدّر به ؛ فالزمان عبارة عن مقدار الطبيعة المتجدّدة بذاتها من جهة تقدّمها و تأخّرها الذاتيين كما إنّ الجسم التعليمي مقدارها من جهة قبولها للأبعاد الثلاثة ؛ فللطبيعة امتدادان [١] ولها مقداران أحدهما تدريجيّ زماني يقبل الانقسام الوهمي إلى متقدّم ومتأخّر زمانيّين ، والآخر دفعي مكاني يقبل الانقسام إلى متقدّم ومتأخر مكانيّين ، و نسبة المقدار إلى الامتداد كنسبة المتعين إلى المبهم [٢] وهما متحدان في الوجود متغايران في الاعتبار، وكما ليس اتّصال [٣] التعليمات المادية بغير اتّصالمّا هي مقاديرها فكذلك

✡ و الليل و الساعات والدقائق و الثواني و هكذا فلو لم ينفصل في الخيال لم يكن له جزئيات بمجرد قبول التجزية بالقوة اذ ليس للتجزية في التنقيص في الممتدات حد يقف فكلما فرضه و همك جزئيا له فهو جزئيات وهكذا هذا خلف فمعيار الفردية هو الاتصال الوحداني و هذا مثل الخط فانه نوع منتشر الافراد فالخط الذي هو ذراع فرد واحد منه وما هو آلاف الوف كمحور الفلك الاقصى فرد واحد مادام الاتصال ولوكان غير متناه فهو ايضا فرد واحد الا ان يتخلل المفصل الذي يباينه بالنوع كالنقطة فيكثر - س ره .

(١) هذا صريح في انه يرى للطبائع الجرمية اربعة أبعاد الطول والعرض والعمق والزمان - ط مد .

(٢) فالامتداد القار اذا لوحظ مطلقا غير مرهون باللاتناهي أو التناهي وبعد التناهي غيرمرهون بمساحة معينة فهو الجسم الطبيعي وهوالمقدر ، واذا لوحظ متعينا ممسوحاً بمساحة معينة فهو معينة فهو قدر الجسم الطبيعي و مقداره و هذا هو الكمية الاتصالية للجسم كما ان العدد الكمية الانفصالية و كذلك سيلان الطبيعة الجسمية عنده وسيلان العرض عند القوم اذا اخذ مطلقا غير مقيد باللانهاية و النهاية و بعد النهاية غيرمقيد بسنة اوبشهر او ساعة او غيرها فهو الحركة واذا اخذ مقيدا بشيء منها فهوالزمان - س ره .

(٣) اى على ماهو الحق عند المحققين كالشيخ الرئيس و المصنف قدس سره و اما عند بعض الحكماء ففي الجسم اتصالان احدهما جوهرى هو فصل الجوهر و هو كون الجوهر قابلا لخطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم و الاخر عرض هو فصل الكم وهو كون الكم قابلا للانقسام الى اجزاء متشاركة في الحدود - س ره .

اتّصال الزمان ليس بزائد على الاتّصال التدريجيّ الّذي للمتجدّد بنفسه. فحال الزمان مع الصورة الطبيعة ذات الامتداد الزماني كحال المقدار التعليمي مع الصورة الجرمية ذات الامتداد المكاني. فاعلم هذا فانّه أجدى من تفاريق العصا ، ومن تأمل قليلا في ماهية الزمان يعلم أن ليس لها اعتبار إلّا في العقل ، وليس عروضها لماهي عارضة له عروضاً بحسب الوجود كالعوارض الخارجية للأشياء كالسواد والحرارة و غيرهما بل الزمان من العوارض التحليلية لما هو معروضه بالذات[1] ، ومثل هذا العارض لاوجود له في الأعيان إلّا بنفس وجود معروضه إذ لاعارضية ولا معروضية بينهما إلّا بحسب الاعتبار الذهني ، و كما لاوجود له في الخارج إلّا كذلك فلا تجدد لوجوده ولا انقضاء ولا حدوث ولا استمرار إلّا بحسب تجدد مّا اضيف إليه في الذهن وانقضائه وحدوثه واستمراره ، و العجب من القوم كيف قرّروا للزمان هوية متجددة اللّهمّ إلّا أن عنوا بذلك إنّ ماهيّة الحركة كماهية التجدد و الانقضاء لشيء والزمان كميتها ، ولهذا رأى صاحب التلويحات إنّ الحركة من حيث تقدّرها عين الزمان ، و إنْ غايرته من حيث هي حركة فهو لايزيد عليها في الأعيان بل في الذهن فقط إذا اعتبرت من حيث هي حركة فقط .

تعقيب واحصاء ذكر الشيخ في الشفاء إنّ من الناس من نفى وجود الزمان مطلقا[2] .

ومنهم من أثبت له وجوداً إلّا على أنّه في الأعيان بوجه من الوجوه بل على

---

(١) اى عروضها بحسب الماهية للحركة وكذا الحركة للطبيعة ، وبعبارة اخرى الحركة و الزمان من العوارض الغير المتأخرة فى الوجود للطبيعة و هذا كالشخصية التى هى صفة الوحدة التى هى صفة الوجود الحقيقى وكلها متحققة بوجود واحد – س ره .

(٢) شبهتهم ان الزمان ليس الا الماضى والمستقبل والحال فالماضى عدم والمستقبل لم يوجد بعد و الحال الحقيقى غير موجود والعرفي قدر من اواخر الماضى وقدر من اوايل المستقبل وقد علمت امرهما ثم مافي الذهن من الزمان ان كان غير قار فهذا حاله وان كان قاراً فليس بزمان ، والجواب ان الزمان بمعنى السيال موجود وهو نظير الحركة التوسطية.

أنّه أمر متوهم (١).

ومنهم من جعل له وجوداً لاعلى أنّه أمر واحد في نفسه بل على أنّه نسبة مّا على جهة مّا لأُمور أيّهاكانت إلى اُمور اُخرى أيّها كانت تلك أوقات لهذه فتخيل إنّ الزمان مجموع أوقات(٢) و الوقت عرض حادث يعرض مع وجود عرض آخر أيّ عرض كان فهو وقت لذلك الآخر كطلوع الشمس و حضور إنسان .

ومنهم من وضع له وجوداً وحدانيّاً على أنّه جوهر قائم مفارق للجسمانيّات بذاته (٣) .

٭بسيط لايتجزى الى الماضي و المستقبل وهووعاء الحركة التوسطية بل الزمان بمعنى قدر الحركة القطعية ايضاً موجود مثل القطعية لان الموجود اعم من الوجود بمعنى المتحقق بمنشأ انتزاعه و من الموجود بمعنى المتحقق بمصداقه و بالجملة انهم واقعون في طرف التفريط كما ان القائل بانه واجب الوجود واقع فى طرف الافراط - س ره .

(١) اما اشارة الى مذهب المتكلمين القائلين بالزمان الموهوم اواشارة الى قول شاذ وهو القول بالزمان المتوهم إذ الزمان الموهوم مالا وجود له في الخارج لكن له منشأ انتزاع و تفوهوا بان منشأ انتزاعه قبل وجود العالم بقاء الواجب تعالى و الزمان المتوهم مالا وجود له ولامنشأ انتزاع ،ولايخفى على الرجل الحكيم بطلان كلا المذهبين و كل واحدمنهما ابطل من الاخر بوجه ،وكيف يكون البقاء السرمدى الذى لايمكن ان يقال فيه شيء وشيء منشاء انتزاع الامتداد الغير القار والا لزم الهرج والمرج وانسد باب الايمان و ارتفع الامان من العقل - س ره .

(٢) فليس امراً وحدانيا اذ لاضابط له عند ذلك القائل فربما يقال قدوم المسافر عند الطلوع الفلاني ، وربما يقال عند الموت الفلاني او عند الفتنة الفلانيه او الحادثة الاخرى بل كما ان وقوع الموت وقت للقدوم كذا العكس الا ان الاشهر والاعرف يجعل وقتاً لغيره وهذا القول باطل لان الوقت نفس ذلك الزمان الذى هو وعاء للعرضين الحادثين الا انه جعل احدهما المعروفية عند السامع امارة وتعريفاً لذلك الجزء من الزمان ، وايضاً لايجعلون نفس العرض الحادثات وقتاً بل اقترانه ومعية وهذه المقارنة و المعية ليست ذاتية ولا شرفية ولامكانية ولاغيرها الا بالزمان - س ر ه .

(٣) هذا القائل لاحظ روح الزمان وانه الدهر المصطلح ولا حظ الدهر وماهو٭

ومنهم من جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى (١) .

ومنهم من عدّه عرضاً فجعله نفس الحركة (٢).

ومنهم من جعل حركة الفلك زماناً دون سائر الحركات .

☆ كالمتي للمفارقات من صقعها بل عينها لان المفارقات المحضة صفاتها عين ذواتها النورية اعنى وجودها وان لم تكن عين ذواتها الظلمانية اعنى ماهياتها . ومن جمله منهم واجب الوجود لاحظ ايضاً كونه من صقعه باعتبار الجهة النورية من وجوده اوان رفعه مستلزم وضعه وكل ماهو كذلك فهو واجب - س ره .

(١) قال الشيخ في الطبيعيات و ابعد من هذا كله ظن من ظن ان الزمان هو الفلك بقياس من موجبتين في الشكل الثاني على ان احدى المقدمتين فيه كاذبة وهي قوله : وكل جسم في فلك فانه ليس كذلك بل الحق ان كل جسم ليس بفلك هو في فلك بخلاف الزمان فانه فيه كل جسم . اقول لعل مراد الشيخ ذكر مادة القياس لاصورته اذ يصير من الشكل الثالث كما لايخفى فصورة القياس التي هي مراده ان الزمان فيه الاجسام والفلك فيه الاجسام و حينئذ يرد عليه بعلاوة ماذكره الشيخ ان الوسط غير مكرر لان كلمة في استعمالها في الموضعين مختلف كما لايخفى - س ره .

(٢) قال الشيخ حجتهم ان الحركة شيء مشتمل على ماض و مستقبل وكل ماهو كذلك فهو الزمان وردها بمنع الكلية كالطوفان و القيامة بل ماهو كذلك بالذات فهو الزمان . اقول و ايضاً علمت ان الحركة كالجسم الطبيعي و الزمان كالتعليمي فمالم يعتبر مقدارها لم تتجز ولم تنقسم الى ماض و مستقبل ، قال الشيخ قالو و نحن انما نظن انه كان زمان اذا احسسنا بحركة حتى ان المريض و المغتم يستطيلان زماناً يقتصره المتمادى في البطر لرسوخ حركات المقاسات في ذكر هذين و انمحائها هذا عن ذكر المتلهى عنها بالبطر و الغبطة و من لا يشعر بالزمان كاصحاب الكهف ، أقول : الكلام منهم في غاية الوهن لانا اذا ادركنا الزمان كما احسسنا باشياء اخرى كثيرة و من لايشعر بالزمان حيث لايشعر بالحركة كذلك لايشعر باشياء اخرى كثيرة فليكن الزمان تلك الاشياء ، قال فهذه هي الاقوال السابقة قبل نضج الحكمة في امر الزمان وكلها غير صحيح - س ره .

ومنهم من جعل عودة الفلك زماناً أي دورة واحدة[1]، فهذه هي المذاهب المسلوكة في الأعصار السابقة في ماهيّة الزمان التي أحصاها في الطبيعيّات، وذهب أبوالبركات البغدادي إلى أنّ الزمان[2] مقدار الوجود والأشاعرة من المتكلّمين انتحلوا ثالث تلك المذاهب، ومن الذاهبين إلى الرابع من تخيّل للزمان وجوداً مفارقاً على أنّه واجب الوجود بذاته، وإليه ذهب جمع من متقدّمة الفلاسفة، ومنهم من يضع إدراجه في الطبائع الإمكانيّة لكن لا على أن يعتريه تعلّق بالمادة بل على أنّه جوهر مستقل منفصل الذات عن المادة، وهذا الرأي منسوب إلى أفلاطون الإلهي وبعض أشياعه، ومشرع الفريقين استحالة أن يقع تغير في ذات الزمان والمدّة أصلا مالم يعتبر نسبة ذاته إلى المتغيّرات فليس ذاته إن لم يقع فيها شيء من الحركات والتغييرات لم يكن فيها إلاّ الدوام والسرمد وإن حصلت لها قبليات وبعديّات لا من جهة التغير في ذات الزمان و المدّة بل من قبل تلك المتغيّرات، ثمّ إن اعتبرت نسبته إلى الذوات الدائمة الوجود المقدسة عن التغير سمّي من تلك الجهة بالسرمد، وإن اعتبرت نسبته إلى ما فيه الحركات والتغيرات من حيث حصولها فيه فذلك هو الدهر الداهر[3]،

(١) ابطله الشيخ بان كل جزء زمان زمان وجزء الدورة ليس بدورة - س ره .

(٢) جل الوجود وحاشاه عن ذلك فان الوجود الذى كان الجسم المتقدر احد قوابله و الحركة المتقدرة احد مجاليه ولا ميز فيه بذاته و مجاليه الاخرى ليست متقدرة و منها المفارقات التى سبقت الاحياز والاوقات و الاوضاع و الجهات و مرتبة من الوجود مجردة من المجالى و المظاهر كيف يكون له مقدار و ان اراد نحواً من الوجود اى فرداً من الموجود فهو قدر الحركة و ليت شعرى ما الداعي للعدول عن عبارتهم فتبا لمعرفة هؤلاء المتسبين الى العلم - س ره .

(٣) اى من حيث مخاطبتها جميعاً له دفعة واحدة ، هذا اذا اريد به الدهر اللغوى بقرينة وصفه بالداهر ويكون المراد اعتبار النسبة بين الجميع فى السلسلة العرضية الزمانية فحينئذ كان الدهر المصطلح داخلا فى العبارة الاولى - س ره .

وإن اعتبرت نسبته إلي المتغيرات المقارنة [١] إيّاه فذلك هو المسمّى بالزمان .

وصاحب المباحث المشرقية تحير في أمر الزمان وتشبت في شرحه لعيون الحكمة للشيخ الرئيس بذيل أفلاطون فقال في المباحث المشرقية بعد ذكر المذاهب وما يرد عليها من الشكوك : واعلم أني إلى الآن ما وصلت إلى حقيقة الحق في الزمان فليكن طمعك من هذا الكتاب استقصاء القول فيما يمكن أن يقال من كلّ جانب ، و أمّا تكلّف الأجوبة تعصّباً لقوم دون قوم فذلك لا أفعله في كثير من المواضع وخصوصاً مع هذه المسألة .

وقال في شرح عيون الحكمة بعد تقرير الآراء وايراد الشكوك: إنّ الناصرين لمذهب أرسطاطا ليس في أنّ الزمان مقدار الحركة لايمكنهم التوغل في شيء من مضايق المباحث المتعلّقة بالزمان إلّا بالرجوع إلى مذهب أفلاطون ، و الأقرب عندي في الزمان هو مذهبه ، وهو إنّه موجود قائم بنفسه مستقل بذاته ، ثمّ ذكر الاعتبارات الثلاثة المذكورة الّتي بها يسمّى سرمداً ودهراً وزماناً .

ثمّ قال : وأمّا مذهب أفلاطون فهو إلى المعالم البرهانيّة الحقيقية أقرب [٢] ، وعن ظلمات الشبهات أبعد ومع ذلك فالعلم التام ليس إلّا من عند الله .

وقال أيضاً مورداً على مذهب أرسطا طاليس : إنّ بداهة العقل حاكمة بأنّ إله العالم كان موجوداً قبل حدوث هذا الحادث اليومي ، و إنّه الآن موجود معه ، و

---

(١) اى اعتبرت نسبة تقارن كل متغير مع كل حد و معية كل جزئي من ذلك لكل جزئي من هذا - س ره .

(٢) اقول لا اختلاف بين افلاطون و ارسطاطاليس في ذلك فان كون الزمان مقدار الحركة من الواضحات و مراده من كونه موجوداً قائما دائما مستمراً ان وجه الشيء هو الشيء بوجه وذوالوجه حقيقة الوجه ، وقدمران الزمان روحه الدهر والدهر روحه السرمد والزمان وعاء المتغيرات والدهر وعاء للمفارقات والثابتات والسرمد كوعاء لوجود الواجب تعالى و صفاته والتفاوت كالتفاوت بين التام والناقص و التحقيق حفظ المراتب وان الزمان هو ليس الا مقدار الحركة الفلكية - س ره .

إنّه سيبقى بعده فلو كان تعاقب القبلية والمعية والبعدية يوجب وقوع التغير في ذات ذلك الشيء المحكوم عليه بهذه الأحوال لزم التغير في ذات الواجب الوجود وذلك لايقوله عاقل؛ فلئن قلتم لولا وقوع التغير في هذا الحادث لامتنع وصف الله تعالى بالقبلية والمعية والبعديّة فنقول قد جوّزتم أن يكون الشيء محكوماً عليه بالقبلية و البعدية والمعية بسبب وقوع التغيّر في شيء آخر فلم لايجوز أن يكون الزمان كذلك[١] وهذا قول الإمام أفلاطون فإنّه يقول المدة إن لم يقع فيها شيء من الحركات و التغيّرات لم يكن فيه إلاّ الدوام والاستمرار وذلك هو المسمّى بالدهر والسرمد، و إمّا إن حصل فيه الحركات و التغيّرات فحينئذ يحصل لها قبليات قبل بعديات و بعديات بعد قبليّات لا لأجل وقوع التغيّر في ذات المدّة بل لأجل وقوع التغيّر في هذه الأشياء انتهى ماذكره.

و أقول إنّك قد علمت بالبرهان القاطع وجود هوية متجددة متصرمة لذاتها بلا تخلل جعل بين وجود ذاتها و وجود تجددها و الشبهات الّتي أوردها و استصعب حلها في باب الزمان والحركة فجميعها منحلة العقد مدفوعة الصعوبة بفضل الله حيث يحين حينها في موضع أليق بها، والحق تعالى وجوده الخاص به أجل من أن يوصف بالوقوع في القبليّة والبعديّة[٢] بالقياس إلى شيء من الحوادث اليوميّة ولا بالمعية معها إلاّ معية اُخرى غير الزمانية وهي المعية القيّومية المنزهة عن الزمان والحركة والتغيّر والحدوث، ولعلّ من القدماء من نفي وجود الزمان مطلقاً أراد به ليس إنّه من له وجود غير وجود الأمر المتجدد بنفسه، و كذا من نفي وجوده في الأعيان دون الأذهان أراد به إنّه من العوارض التحليليّة الّتي زيادتها على الماهيّة في التصوّر فقط لا من العوارض الوجوديّة الّتي زيادتها على معروضاتها في الوجود كما أشرنا

(١) اقول: اذا كانت الحوادث موصوفة بالقبلية و البعدية و الماضوية و المستقبلية بالعرض وجب ان يكون هنا شيء موصوف بها بالذات و هذا هو الزمان - س ره.

(٢) اى الزمانيتين نعم يوصف بالقبلية السرمدية وبالقبلية بالعلية ونحوها، والعلية هى التشأن و مثال قبليته قبلية الوجود على الماهية وكذا آية معيته معيته بها - س ره.

إليه ، ومن جعله جوهراً جسمانياً هو نفس الفلك الأقصى أراد به الطبيعة المتجددة الفلكيّة فأراد بنفس الفلك ذاته و هو موافق لما ذهبنا إليه من أنّه مقدار الطبيعة باعتبار تجددها الذاتيّ ، ولو ّحنا إلى أنّ الزمان كالجسم التعليمي ليس من العوارض الوجوديّة بل وجود المقدار نفس وجود ما يتقدّر به أولا و بالذات ، و كونه من العوارض بضرب من التحليل ككون الوجود من عوارض الماهيّة والذات الموجودة بذلك الوجود ، ومن ذهب إلى أنّه جوهر مفارق عن المادة كأنّه أراد به الحقيقة العقليّة المفارقة لهذه الصورة الطبيعيّة الّتي يتقدّر ويمتدّ بحسب وجودها التجددي المادي لا بحسب وجودها العقلي الثابت في علم الله سرمداً ، ومن ذهب إلى أنّ الزمان واجب الوجود أراد به معنى أجل وأرفع ممّا فهمه الناس ، وقد ورد في الحديث «لاتسبّوا[1] الدهر فإنّ الدهر هو الله تعالى » وفي الأدعية النبوية « يادهر ياديهور يا ديهار يا كان يا كينان يا روح » و في كلام أساطين الحكمة نسبة الثابت إلى الثابت سرمد و نسبة الثابت إلى المتغيّر دهر ونسبة المتغيّر إلى المتغيّر زمان أرادوا بالأوّل نسبة الباري إلى أسمائه[2] وعلومه ، وبالثاني نسبة علومه الثابتة إلى معلوماته المتجددة الّتي هي

(١) لما كان ديدن الناس عند نزول المصائب ان يسبوا الدهر لزعمهم انه جالبها ، رد ﷺ عليهم بان لاتسبوا الدهر لانه ليس جالب الحوادث فان الدهر اى جالب الحوادث هو الله فلاحول ولاقوة الا بالله ، اولا تسبوا الدهر و احبوه وعظموه فان الدهر اثر الله و مكتوب قلم الله ومن احب شيئاً احب آثاره وكتابته وتصنيفه ، اوالدهر الذى هو وعاء وجود العقول الكلية من صقع العقول الكلية وهذه العقول من صقع الله فلا تسبوا الدهر بمعنى الزمان لانه رقيقة تلك الحقيقة - س ره .

(٢) اسماؤه الحسنى وعلمه الفعلي هي العقول الكلية وقد عكس النسبة ، وفي كلامهم بدل الثاني : ونسبة المتغير الى الثابت والاولى اعتبار النسبة من طرفها لامن طرفه تعالى اذ في مقام هو موجود لم يكن لشيء وجود يصحح النسبة و في نظر لها وجود فلها نسبة فقر وتعلق وتقوم به كما نقل في اوائل هذا السفر ياموسى انا بدك اللازم ، وعلى هذا نسبة الثابت الى الثابت سرمد اى من حيث كون العقول مملوة من نور الله تعالى وبهائه ممحوقة فيه موجودة بوجوده باقية ببقائه فهي سرمدية بسرمديته - س ره .

موجودات هذا العالم الجسماني برمتها بالمعية الوجودية و بالثالث نسبة معلوماته بعضها إلى بعض بالمعية الزمانية .

فصل (٣٤)

فى ان الزمان يمتنع أن يكون له طرف موجود

قالوا إن كل حادث يسبقه عدم لايجامع وجوده[1] وما به القبلية ليس نفس العدم لأن العدم يكون بعد أيضاً ، وليس القبل بما هو قبل مع البعد فليس العدم بما هو عدم قبلا ولا بعداً ، وليس أيضاً ذات الفاعل لأن ذاته توجد مقارنة أيضاً ولا شيء من الأشياء التي يصح أن يوجد مع المتأخر قبلا لذاته هذا النحو من القبلية فإذن كون العدم سابقاً هو إن ذلك العدم للشيء مقترن بزمان حدث وجوده بعد ذلك الزمان فيكون قبل كل آن فرض بداية زمان آخر ، و هكذا القياس في آن يفرض نهاية فإذن ليست لمطلق الزمان بداية ولا نهاية ، ولهذا ذكر معلم الفلاسفة من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لايشعر . وقد علم أن الزمان من لوازم الحركة والحركة من لوازم الطبيعة عندنا والطبيعة لاتقوم إلّا بمادة و جسم

---

(١) قد اشرنا الى أن لكل حركة زماناً شخصياً خاصاً بهاوهوتلك الحركة مأخوذة بحد معين من السرعة وان الزمان المعروف الذى هو مقدار الحركة اليومية احد افراده اصطلح الناس على اخذه واحدا مقياسا لتعرف حال سائر الحركات الجزئية ، ومن المعلوم ان من الحركات ماهى منقطعة اولا و آخراً اومن احد الجهتين ، فالبرهان الذى اوردوه ان جرى فانما يجرى فى مقدار الحركة الكلية التى تستوعب العالم الجسمانى التى هى من علل وجودات الطبائع المادية وآثارها وهى الحركة الجوهرية للطبيعة الكلية الجسمانية، والنظر الدقيق فى البرهان يعطى انه ينتج امتناع ان تكون حركة من الحركات مسبوقة بعدم زمان من شخص الزمان الذى رسمته تلك الحركة ، وبعبارة اخرى استحالة ان يكون زمان الازمنة اوسع وجوداً من الحركة التى هومقدارها فالحركة العامة العالمية لاتكون مسبوقة بزمان وهى التى ترسمه ـ ط مد .

فإذن جود الحق الجواد لاينقطع وإفاضته وخيره لاينقضي ولا يحصى «وإن تعدّوا نعمة الله لاتحصوها» ، مع أنّ كل زمان [١] وكلّ حركة حادث ، وكذا كل جسم فهو حادث عندنا محفوف بالعدمين السابق و اللاحق كما مرت الإشارة إليه و هذا غريب [٢] .

فإن قيل : هذا التقدم أمر وهمي مقدّر كما إنّ فوقية العدم خارج العالم وهم محض ، فكما لايلزم من تناهي المكان أن يكون عدمه في مكان فكذلك لايلزم من تناهي الزمان أن يكون عدمه في زمان .

فنقول : إنّ العقل يدرك ببداهته ترتباً بين وجود شيء و عدمه حيث لا يجتمعان [٣]، وليس ذلك الترتب بالعلية لأنّ العلّة والمعلول يجب أن يكونا معين ، ولا بالطبع لأنّ المتقدّم بالطبع لايستحيل أن يقارن مع المتأخّر بالطبع دفعة ، و

---

(١) يعني لاتتوهمن ان هذا قول بالقدم هيهات اين قدم الوجود من قدم من عليه الجود و قدم الاحسان من قدم المحسن اليه و قدم الكلام الذى لاينفد ولا يبيد من قدم المخاطب و قدم النور الذى لايجوز عليه الافول كما قال الخليل لااحب الافلين من قدم المستيز الذى شأنه الافول كما قيل « ازاين جانب بودهر لحظه تبديل ٭ واز آن جانب بود هر لحظه تكميل » وبالجملة هوتعالى ومامن صفاته ومن ما صقعه قديم مستحق لحمل الاسماء الحسنى والقوابل ومامن صقعها حادثة مستحقة لحمل الاسماء السوئي فهو تعالى دائماً في التجلي و تجليه واحد بسيط ثابت ، والمتجلى عليه كثير والقوابل المادية في الدثور و الزوال كلما تقبل عطية بمقتضى اسمه المبدء المحيي تقبض و تسلم لاهله في الان الثاني بمقتضى اسمه المعيد المفني فكل يوم هو في شأن بل كل آن هو في شأن مع ان كل الازمنة والزمانيات و الدهور والدهريات بالنسبة اليه كالان وهذا احد معاني قول العرفاء لاتكرار في التجلي - س ره .

(٢) وجه غرابته كون هذا العالم الطبيعي حادثاً زمانياً مع عدم وجود بداية زمانية له ولانهاية زمانية و السرفيه ان الطبيعة الجسمانية انما يرتسم عدم الزماني بحركة جوهر في نفسها لابامر آخر خارج من ذاتها - ط مد .

(٣) سيما على قول الخصم من مسبوقية العالم بالعدم المتقدر بالزمان الموهوم سبقاً انفكاكياً وجعله العدم بحكم وهمه في عرض الوجود فحينئذ لزوم الترتيب واضح - س ره .

ظاهر إنّه ليس بالشرف و المكان فتعين أن يكون بالزمان ، و بالجملة نحن لا نعني بالزمان إلّا هذا النوع من الترتب فإن لم يحصل هذا الترتب فقد سلمتم إنّه ليس وجود الزمان بعد عدمه وإن حصل كان عدم الزمان في زمان البتة . وأما الفرق بين ذلك وبين الأحياز المتوهمة خارج العالم فهو إنّ الحيّز في كونه متناهياً لا يفتقر إلى حيّز آخر ، وأمّا في كونه محدثاً فيتوقف على مسبوقيته بالعدم .

فإن قال قائل : إنّ هذا[1] يوجب أن يكون إله العالم زمانياً ، و أن يكون للزمان زمان آخر ويتسلسل الأزمنة إلى لانهاية .

فنقول: أمّا تقدّم الله على الزمان المعين فهذا يرجع إلى الزمان أيضاً فإنّ ذاته تعالى وإن كان مقدساً عن التغيّر متعالياً عن الزمان وما معه معية زمانية يرجع إلى الفيئيّة لكنّه لمّا كان مع كلّ شي، لا بمزاولة ولا بمداخلة فهو مع الزمان السابق معية لاتوجب تغيّراً فيصدق عليه إنّه يوجد قبل الزمان المعيّن كما يوجد معه و بعده ، وأمّا كون كلّ زمان[2] مسبوقاً بزمان آخر بمعنى إنّ عدم كلّ زمان في

(١) هذان المحذوران نشأ من وجدان الترتيب في المقامين واما في اجزاء الزمان فواضح واما فيما بين اله العالم و كل حادث حادث فلان مامع المتقدم بالزمان متقدم بالزمان فكما ان الترتيب بين العدم والوجود في العالم انجر الى ان يكون العدم زمانياً كذلك الترتيب في المقامين ينجر الى لزوم المحذورين ـ س ره .

(٢) هذا يدل على تقرير آخر للاشكال الثاني غير ماذكرناه وهو ان كل زمان فرض مسبوق بعدم مقابل غير مجامع فذلك العدم يستدعي زمانا و ذلك الزمان ايضاً مسبوق بعدم مقابل وهو ايضاً يستدعي زماناً وهكذا ، فاجاب بان هذا التسلسل تعاقبي واما على ماقررناه من اخذ الترتيب والسبق بالزمان في الزمان وانه يلزم ان يكون لكل زمان زمان آخر فالتسلسل اجتماعي لاجتماع الظرف و المظروف و يلزم ايضاً ان يكون الزمان قار الاجزاء و هي الاجزاء التي صارت ظرفاً ومظروفاً والجواب حينئذ ان الترتيب المانع عن الاجتماع ان كان بالذات مانعاً فتلك المرتبات اجزاء الزمان ولاتحتاج الى زمان آخر وان كان بالعرض مانعاً فهي زمانيات لاتجتمع باعتبار ازمنتها وما نحن فيه من الاول فلا تسلسل اجتماعي ولا قرار اجزاء في الغير القار بالذات ـ س ره .

زمان فهذا يوجب أن يكون قبل كلّ زمان زمان و قبل كلّ حركة حركة و قبل كلّ جسم جسم لاإلى نهاية ، فهذا التسلسل غير ممتنع لأنّ منشاؤه إنّ هذه الأشياء من الأمور الضعيفة الوجود الّتي يتشابك فيها الوجود بالعدم فكلّ وجود لفرد يوجب عدماً لفرد آخر و كلّ عدم لفرد يوجب وجود الآخر فعدم الزمان لايتحقق إلّا في الزمان .

فان قال القائل المذكور : وقوع المعية بين الله وزمان يستدعي أن يكون المعان في زمان آخر يقارنهما ، و كذا وقوع المعية بين عدم الزمان والزمان الّذي يسبقه أو يلحقه يستدعي زماناً غيرهما .

فنقول : وقوع المعية الزمانية بين شيئين ليس أحدهما نفس ذات الزمان المعين يوجب زماناً ، وأمّا المعية بين الزمان وشيء فلايقتضي زماناً آخر إذ مابه المعية هاهنا نفس الزمان المعيّن لأنّ تعينه بنفسه لأنّه ضرب من الوجود يباين سائر الوجودات فانّ هذه الساعة لايتصور إلّا هذه الساعة ويستحيل وقوعها قبلها أو بعدها ، و كذا غيرها من أفراد الزمان وأجزائه فانّ وجودها كما وقعت من الضروريات المجعولة جعلا بسيطاً فاذن وقوع كلّ شيء مع زمان لايقتضي زماناً آخر ، وأمّا وقوع شيء مع شيء آخر ليس واحد منهما زماناً فانّه يستدعي وجود أمر ثالث هو جهة المعية بينهما وكذا القياس في التقدّم و التأخّر فانّ الزمان لذاته يقتضي التقدم والتأخّر لأنّ ذلك من لوازم ماهيته فكلّ زمان من الأزمنة قبل وقبليته بالنسبة إلى آخر و كذلك بعد وبعديته بالنسبة إلى آخر، ومع ومعيته بالنسبة إلى مايقارنه .

وليس لقائل أن يقول : يلزم أن يكون الزمان من مقولة المضاف .

لأنانقول : هذا اشتباه وقع بين مفهوم الشيء ووجوده فمفهوم الزمان من مقولة الكم وهو في نفسه مقدار متّصل غير قار ولكن وجوده يتقدّم لذاته على شيء ويتأخّر لذاته عن شيء ، و فرق بين ما المعقول منه يلزم منه معقولا آخر وما وجوده يتعلّق بوجود شيء آخر أو بعدمه فالتقدّم و التأخّر يعرضان لماهيّة الزمان لذاتها لأنّ

وجودها [1]وجود التقدم والتأخّر و ماهيّة التقدّم و التأخّر من مقولة المضاف لا وجود التقدّم والتأخّر بمعنى مابه التقدم و التأخر لاوجود نفس الإضافة .

وهاهنا إشكال آخر وهوإنّ أجزاء الزمان لابدّ وأن تكون متخالفة الماهية مع أنّ أجزاء المتّصل لابدّ وأن تكون متشابهة ، وذلك لأنّ كلّ جزء منه يقتضي لذاته مرتبته الّتي له من التقدّم و التأخّر فإنّ يوم الخميس لا يمكن أن يكون يوم الأربعاء ولا يوم الخميس الآخر قبله أو بعده فيعود المحالات .

و الجواب عنه إنّ تشابه أجزاء المتّصل عبارة عن كونها بحيث لا اختلاف لها فيما يقتضي ماهية[2] الاتّصال فإنّ كون بعض المتّصل بحال و بعضه بحال آخر يقتضيهما نفس التشابه و الاتّصال من ضروريّات نحو وجودها الاتّصالي فكما إنّ كون كلّ جزء من أجزاء المكان الواحد بحال غير حال صاحبه ممّا يقتضيه لذاته وحدة المكان و اتّصاله فكذلك كون كلّ ساعة من الزمان بحال غير حال سائر الساعات أمر يقتضيه وحدة الزمان واتّصاله .

فصل (٣٥)

في احتجاج من يضع للزمان بداية

إنّ المثبتين للزمان بداية احتجوا بأمور :

الأوّل إنّ الحوادث الماضية يتطرق إليها الزيادة والنقصان ، و كلّ ما كان

---

(١) فالمراد بقوله لذاتها ذات الزمان الوجودية وهذا التعلق الوجودى مثل مامر ان الاعراض و نظائرها يعتبر الاضافة فى وجودها وليس شىء منها اضافة مقولية اذليست الاضافة فى مفهومها الانفس مقولة الاضافة . وقوله و ماهية التقدم جواب آخر وهو ان التقدم و التأخر اللذين يجعلان المتقدم والمتأخر مضافين ماهيتهما و مفهومهما لا وجودها كما ان مبنى الجواب الاول ان الزمان يكون مضافا لوكان التعلق فى مفهومه لافى وجوده وقوله بمعنى مابه التقدم اى التقدم والتأخر الحقيقيان لاوجود نفس الاضافة المقولية اذلا وجود لها لاعتباريتها ـ س ره .

(٢) اذ المنفى عن المتصل اختلاف اجزائه بالماهية لاختلافها بالهوية ـ س ره .

كذلك فله بداية فللحوادث بداية .

الثاني لو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لتوقف حدوث الحادث اليومي على انقضاء مالا نهاية له فاستحال وجوده لكن التالي محال بالمشاهدة فكذا المقدم .

و الثالث إنّ كلّ واحد من الحوادث إذا كان له أوّل وجب أن يكون للكلّ أوّل .

والرابع إنّ الحوادث الماضية قد انتهت إلينا فلو كانت الحوادث الماضية غير متناهية لكان الغير المتناهي متناهياً هذا خلف .

والخامس إنّ الأزل إمّا أن يوجد فيه حادث أولم يوجد والأوّل محال و إلاّ لم يكن الحادث حادثاًوإن لم يوجد شيء من الحوادث في الأزل فوجد حالةلم يكن فيها شيء من الحوادث موجوداً فاذن كلّ الحوادث مسبوق بالعدم .

والسادس إنّ الأمور الماضية قد دخلت في الوجود [1] وما دخل في الوجود فقد حصره الوجود فيكون محصوراً متناهياً فهي متناهية .

و السابع إنّ كلّ واحد من الحوادث[2] إذاكان مسبوقاً بالعدم الأزلى فاذا

(۱) اقول لما دخلت فى الوجودكانت غيرمتناهية اذالوجود ليس متناهياً بمعنى السلب المقابل للايجاب لا بمعنى عدم الملكة لانه من خواص الكم فالدخول فى الوجود ليس كدخول المظروف فى الظرف بل التنور بنوره الغير المحدود و لهذا قالوا كل موجود من موضوعات مسائل العلم الالهى فالدليل مقلوب عليهم . وايضاً قوله وما حصره الوجود يكون متناهياً ممنوع اذيجوز ان يوجد مالا يتناهى ويكون فوق مالا يتناهى مالايتناهى بما لايتناهى مع ان الكل موجود - س ره .

(۲) بيانه انا اذا فرضنا جسماً قديماً يكون محلا لحوادث لااول لها كجسم الفلك لاوضاعه مثلا لزم ان يكون ذلك الجسم لامتقدماًعلى وجودها اذلااول لها ولاعلى عدمها لان عدمها ازلى . وقوله ويتقدم فى بعض النسخ مكرر وحينئذ لزم اولا اجتماع النقيضين اماانه لايتقدم على وجودها فلما ذكر ، واما انه يتقدم عليه فلان ذلك الجسم مع عدمها الازلى وما مع المتقدم متقدم أولانه متقدم على كل واحد فهو متقدم على الكل اذلاوجود للمجموع سوى وجود كل واحد أولان المجموع مما كل واحد وثانياً محالا آخر و هو انه لايتقدم على الحوادث و يتقدم على العدم الازلى المتقدم على كل واحد منهاوانما يلزم

فرضنا جسماً قديماً وفرضنا حوادث لاأوّل لها لزم أن يكون ذلك الجسم لامتقدما على وجودها ولا على عدمها ومحال أن يكون الشيء لايتقدّم اُموراً و يتقدّم على ما هو سابق على كلّ واحد من تلك الاُمور لأنّه يسير حكم السابق و المسبوق في التقدم حكماً واحداً .

الثامن إنّ العالم لا يخلو عن الحوادث وما لايخلو عن الحوادث فهو حادث فالعالم حادث فهذه وجوه ضعيفة الأساس في حدوث ماهيّة الزمان و الحركة وما يتعلّق بهما .

أمّا مايحتجّون به أو لا فهو مأخوذ من برهان تناهي الأبعاد ، حاصله[1] إنّا نجمع دورات الماضي أو الأزمنة كالسنين أو عدد النفوس الماضية ثمّ نضمّ إليها من المستقبل دورة أوسنة أو نفساً اُخرى فنأخذها على وجهها مبلغاً و مع الزيادة مبلغا

✿تقدمه على العدم لان ماثبت قدمه امتنع عدمه والعدم الازلي ينقطع بوجود الحادث، وعكس نقيضه ان كلما لم يمتنع عدمه لم يثبت قدمه فاذن يلزم تقدم ذلك الجسم على ذلك العدم . بيان آخر ان ذلك الجسم لايتقدم على مجموع هذه الامور ولكن يتقدم على كل واحد منها وقد مر ان كل واحد واحد علة للمجموع والعلة متقدمة على المعلول وسيتضح في رد الثامن ان مالا يخلو عن الحوادث يسبق آحادها فانه من البين انه متقدم على كل واحد واحد منها لكن لابد من ارتكاب عناية في العبارة حينئذ وهي جعل كلمة من تلك الامور بيانية لكل واحد لكن الظاهر ان التكرار غلط من الناسخ - وقوله ومحال الخ دليل على عدم تقدم ذلك الجسم على العدم الازلي بانه اذا لم يتقدم ذلك الجسم على المتأخر عن العدم الازلي و هو وجود الحوادث فكيف يتقدم على المتقدم عليها و هو العدم الازلي فكانه قال اذ محال الخ ـ س ره .

(١) لماكان ظاهر الحجة الاولى سخيفاً لتطرق الزيادة و النقصان الى الغير المتناهي كالمآت الغير المتناهية والالوف الغير المتناهية قرره «قدس سره» بماترى واجاب عنه بقوله واذا علمت الخ بمنى ماهو في الخارج واحداً دائماً اذ ماقبض وسلم الوجود لاهله ليس صرف و تسليم بحت ، واثبات الوجود له مغلطة مافي الخيال بما في العين ، وما في الخيال مبلغ محدود لان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر ومافي العقل مجرد لايقبل التطبيق ـ س ره .

آخر و تقابل بينهما بالتطبيق فلا بد من التفاوت فيزيد أحد المبلغين على الآخر بقدر متناه ، وما زاد على الشيء بمتناه فهومتناه . وإذا علمت أنّ الحركات والأزمنة والحوادث لا كلّ لهاوأنّها يستحيل اجتماعها فكلّ ما يبتني على اجتماعها المستحيل لايصحّ وإنّما صحت اللانهاية فيالأزمنة والحركات لاستحالةاجتماعها ، ومبنىاثبات الزمان والحركة وكذا اتّصالهما وتماديهما على عدم الاجتماع في الوجود واقتضاء وجودهما اللاحق العدم السابق و بالعكس[1] و اقتضاء العدم السابقالوجوداللاحق و بالعكسفكيف يصح فرض اجتماعهما المستحيلليمنعبوقوع الاجتماع المستحيل اللانهاية الّتي صحّتها لاستحالة شيء فهوفرض شيء علىالمستحيل من جهة استحالته وهو غيرصحيح .

و أمّا ما احتجّوا به ثانياً فيقال في دفعه إنّ الممتنع من التوقّف على الغير المتناهي هو مايكون الشيء متوقفاً على مالا يتناهى ولم يحصل بعد ، و ظاهر إنّ الّذي لايكون إلاّ بعد وجود مالا يتناهي في المستقبل لا يصحّ وقوعه فأمّا في الماضي فلم يكن حالة فيها الغير المتناهي الّذي يتوقف عليه حادث معدوماً ثم حصل وحصل بعده الحادث الّذي يتوقّف عليهإذ ما منوقت يفرض إلاّ وكان مسبوقاً بما لايتناهى، وإن أُريد بهذا التوقف إنّه لايقع شيء من الحوادث إلاّ بعد مالا يتناهى فهو نفس محلّ النزاع فكيف يجعل حجّة على بطلان نفسه .

وأمّا ما ذكروه ثالثاً فهو مغالطة[2] نشأت من أجراء حكم كلّ واحد على

---

(١) في الاول اناريد به اقتضاء العدم الخ فهو الفقرة الثانية ، واناريد به اقتضاء الوجود السابق للعدم اللاحق فهو مدلول العكس الثاني بهذا المعنى - س ره .

(٢) الاولى ان يقال لما لم يكن للكل وجود سوى كل واحد فالكل في عين كونه غير متناه له اول بل أوائل كما مر ان السلسلة الغير المتناهية ليست معلولة واحدة بل معاليل و علله علات ، واما اجراء حكم كل واحد على الكل فليس مغالطة مطلقا كما في المتصلات فان كل جزء منها متصل و الكل متصل ايضاً وكالحكم بالامكان على كل ممكن وعلىالكل ايضاً ولهذا يباهي ويبتهج «قدس سره» باثبات الحدوثلكل العالم الطبيعي بان كل واحد واحد حادث متجدد ذاتاً وصفة محفوف بالعدمين فكله و كليه كذلك و لولا ✿

الكلّ، و ممّا لهم أن يتفطنوا له للاحتجاج به إنّ النفوس الناطقة الماضية مجموعها يجب أن يكون مسبوقاً بالعدم إذ ليس فيها إلّا حادث فكذلك المعلول [١] الّذي هو المجموع ، هذا وإن كان أقرب ممّا سبق إذ ليس اقتصاراً على مجرد تعدية حكم كل واحد على الكلّ بل استدلال بحدوث العلة على حدوث المعلول إلّا أنه لاينجع غرضهم من هذا فإنّ حدوث مجموع النفوس بما هو مجموع لا يستلزم حدوث الزمان وما فيه فكل وقت يحدث [٢] للنفوس مجموع آخر و كذا العالم بجملته يحدث كلّ

---

*ماذكرناه لكان هذا تحكماً.والسرفيه ان الجزء في المتصلات جزئي وكلما صح على الفرد صح على الطبيعة وانه لاوجود للكلي سوى وجود اشخاصه ولا للكل سوى وجود اجزائه تم المغالطة فيما اذا حكم على الكل بما ينافي فرض الكلية مثل ان يقال كل واحد من السلسلة جزء منها فالكل جزء منها اذ عدم كون السلسلة جزء منها من ضرورات فرض كليتها ـ س ره .

(١) له وجود عليحدة كما هو مذهب الاكثر و اما على رأى المصنف قدس سره فلا معلولية للمجموع عليحدة اذلاوجود له عليحدة ـ س ره .

(٢) اى يحدث مجموعات غيرمتناهية بلا بداية زمانية ولا نهاية زمانية فالمراد بكل مجموع مجموع النفوس المفارقة الماضية الغير المتناهية فان النفس الناطقة على ماقرر في المنطقيات من الكليات الغير المتناهية الافراد بالفعل على مذهب الحكماء و انما تصير مجموعاً مجموعاً جديداً في وقت وقت بانضمام جم غفير من النفوس الطارحة لجلابيب الابدان بالموت في اصقاع العالم في كل وقت و بانضمام مثلها من النفوس المتعلقة بهالانه تعالى كل يوم في شأن بل كل آن يميت قوماً و يحيي آخرين و قوله و كذا العالم بجملته يحدث كل حين يحتمل وجهين احدهما تنزيله على ماهوالتحقيق من ثبوت الحركة الجوهرية وتجدد الطبائع ، وثانيهما تنزيله على ماقال الشيخ محمود الشبستري في گلشن راز من ان العالم مجموع الاجسام و الجسمانيات والكل كما يرتفع بارتفاع جميع اجزائه كذلك يرتفع بارتفاع بعض اجزائه وفي كل حين يرتفع اشياء من العالم ففي كل حين ينعدم عالم ويوجد عالم آخر واليه اشار الشيخ بقوله :

جهان كلست ودرهر طرفة العين ✿ عدم گردد ولا يبقى زمانين

و الاول احق واليق بمذهب المصنف قدس سره والثاني انسب بقوله فكل وقت يحدث للنفوس مجموع آخر ـ س ره .

حين ولا يدل هذا على نهاية أعداد الحوادث الّتي كل منها في وقت .

و الجواب عما ذكروه رابعاً إنّ انتهاء الحوادث إلينا يقتضي ثبوت النهاية لها من هذا الجانب الّذي يلينا ، و ثبوت النهاية من جانب لا ينافي اللانهاية من جانب آخر فإنّ حركات أهل الجنة لا نهاية لها مع أنّ في جانب البداية لها نهاية .

و الجواب عما ذكروه خامساً إنّ الأزل ليس وقتاً محدوداً له حالة معينة بل هي عبارة عن نفي الأولية فالحادث الزماني الّذي يسبقه العدم يمتنع وقوعه في الأزل[1] مع أنه يحسم مادة الوهم بالمعارضة بالصحة بأن يقال صحة حدوث الحوادث هل كانت حاصلة في الأزل أم لا فإن كانت حاصلة فأمكن حدوث حادث أزلي و ذلك محال ، و إن لم يكن فللصحة مبدء و هو محال و لما لم يكن هذا الكلام قادحاً في الصحة أعني

---

(١) اى يمتنع اتصافه بان لااول له ومع ذلك لانهاية للكل ولا بداية زمانية لها و ليست ازلية اذلها اوائل بحسبها فلم يوجد وقت محدود يكون خاليا من الحوادث لان الازل امر سلبي و الوقت وجودي ، و هذا الجواب اوفق بمذاق الخصم والجواب الاشمخ الاعنب ان الازل ربما يطلق على ماتقدم من الزمان الماضي وهذا مااراده المستدل و هو في الحقيقة مثل هذا الزمان من كونه كما متصلا غيرقار بالذات ولايليق بجناب القدس حيث يقال وجوده وصفاته فعله اى فاعليته في الازل ويطلق على ماهوجار مجرى الوعاء للوجود الذى هو فوق التمام الذى هو مبدء السلسلة النزولية كما ان مايجرى مجرى الوعاء لهذا الوجود من من حيث انه منتهى السلسلة العروجية هو الابد وكما ان الوجود المنبسط بما هو ظهوره من صقعه كذلك جميع الاوعية من الدهر و الزمان والان من صقع ماهو كالوعاء فنسبة الاوعية نسبة ذويها ويطلق على ماهوجار مجرى الوعاء المطلق الوجود المتقدم بالحق والحقيقة على الخصوصيات و التعينات من غيرتقييده بعنوان مبدء المبادى وغاية الغايات اذ التوحيد اسقاط الاضافات و الشمول هنا اظهر واجلى فكون الازل في هذين الاطلاقين ليس وقتاً محدوداً انما هولاحاطته بكل الاوعية من الدهور والازمنة من الماضيات والغابرات احاطة الوجوب والوجود بالماهيات وبهذين الاطلاقين يجعل ظرفاً في كلام الله تعالى ونوابه من انبيائه واوليائه لذاته وصفاته وفاعليته ومثله الكلام في السرمد - س ره .

القدرة (١) فكذا هاهنا .

وممّا ذكروه سادساً (٢) إنّ المراد بالحصر أن يكون للشيء طرف ونحن نسلّم إنّ الحوادث محصورة من الجانب الّذي يلينا ثم نعارض ذلك بصحة حدوث الحوادث .

و مما ذكروه سابعاً إنّه إن عنيتم بما ذكرتم إنه يكون الجسم موصوفاً بكل الحوادث (٣) و يكون موصوفاً بعدمها معاً فذلك باطل لأنّ الحوادث ليس لكليتها وجود حتى يكون الجسم موصوفاً بها ، و إن عنيتم به إنه في كلّ وقت من الأوقات يكون موصوفاً بواحد منها فهو في ذلك الوقت ليس موصوفاً بعدم ذلك الحادث بل بعدم غيره من الحوادث فلا تناقض فيه لعدم وحدة المحمول .

و مما ذكروه ثامناً وهو قريب المأخذ مما سبق إنّ في مقدماته على الوجه الّذي اشتهر بينهم وجوهاً من الخلل .

أما المقدمة الأولى و هو قولهم العالم لا يخلو عن الحوادث إذا عنى بالعالم مجموع الأجسام فانه لا يخلو عن الحركات و غيرها ، و إن عنوا به المجموع (٤) بما

(١) اشارة الى ان محذورية كون الصحة ذات مبدء لاجل لزوم كون القدرة الواجبة ذات مبدء لان صحة حدوث العالم و صدوره و صحة لامحذورة تفسير قدرة البارى تعالى عند المتكلمين فيلزم حدوث قدرته كما هومذهب الكرامية والاشاعرة ،والمعتزلة يتحاشون عنه ، وعندى انهذا تطويل للمسافة بل توهين للمعارضة لانه غيرمسلم عند محققيهم فان الصحة صفة العالم والقدرة صفة البارى تعالى فكيف يفسر احديهما بالاخرى فالاولى ان يقال الصحة هى الامكان و كون الامكان ذابدؤ باطل اذ فرقوا بين امكان ازلية الحادث و ازلية امكانه فحكموا بصحة الثانية ـ س ره .

(٢) تدحمل حصرالوجود فى كلام المستدل على حصر الوجودالعالى للامورالماضية لانه طرفها فاجاب بما اجاب و على هذا يصير مآل السادس و الرابع واحد فليحمل على ماذكرناه سابقا ـ س ره .

(٣) لما حمله على ظاهر احدى النسختين ولا محذور فى عدم تقدم ذلك الجسم لانه مطلوب الخصم حمله على الاتصاف بالنقيضين ، وفيه مافيه وماذكرناه ادق واولى ـ س ره

(٤) فرد خفى والفردالجلى كل فرد فرد من الحوادث اليومية ـ س ره .

هو مجموع فقد مر إنّ ذلك و إن كان صحيحاً فإنّ لأعداد الحوادث في كل حين مجموع آخر لكن لا ينفعهم ، فإن عنوا به كما يقولون ما سوى الواجب الوجود فالبرهان قائم على أنّ في الموجودات الممكنة أموراً لا تتغير أصلا فيكون المقدمة الأولى منقوضة باطلة [١].

و أما المقدمة الأخرى و هي إنّ ما لا يخلو عن الحوادث فهو لا يسبقها [٢] ففيها خلل إن اريد مالا يسبق آحادها فإنه من البين إنه متقدم على كل واحد واحد من الحوادث بالضرورة [٣]، وإن اُريدبه إنه لايسبق جميع الحوادث فالحوادث لا جميع لها أصلا حتى يسبقها شيء فقولهم إنّ ما لا يسبق الحوادث فهو حادث عين محل النزاع فإنّ على مذهب الخصم لايصح خلوّ الأجرام الفلكية عن الحركات أصلا ولا يسبقها سبقاً زمانياً أي ما خلت عن آحاد الحركات قطّ و إن كان المتحرك يتقدم على الحركة تقدّماً ذاتياً فيحتاجون ههنا إلى الرجوع إلى اثبات نهاية الحوادث وقد سبق الكلام فيه ، فهذا ما وقع من الأبحاث و المناقضات بين الطرفين و نحن بفضل الله و توفيقه قد أوضحنا هذا السبيل و كشفنا عن وجه المطلوب من حدوث العالم و مسبوقية كلّ شخص من الأجسام و طبائعها و نفوسها و أعراضها بالعدم الزماني السابق عليها، و صححناهاتين المقدمتين [٤] أعنى كون جواهر العالم

---

(١) هذا يرد على محققيهم لاعلى من لايقول منهم بالعقول المفارقة فان مرادهم من العالم واحد سواء اطلقوا العالم و ارادوا به العالم الطبيعي اواطلقوا وارادوا به ماسوىالله تعالى - س ره .

(٢) وتعبير المصنف قدس سره بذلك اشارة الى دليله اذ لولم يكن حادثاً لسبقها و انفك عنها هذا خلف - س ره .

(٣) والسر فيه عدم تناهي الحوادث التي لايخلو الموضوع عنها اذلوكانت متناهية لم يتقدم الموضوع على الحادث الذي في ضمنه متقدم على البواقي بخلاف ماإذا كانت غير متناهية فانه اذاكان الموضوع متقدماً على فرد كان متقدماً على ذلك المتقدم في ضمن فرد سابق عليه وهكذا بالغاً مابلغ - س ره .

(٤) اى الدليل الثامن صحيح عندنا ايضاً وهو امتن ادلتهم وفى الكتب مذكور

لا يخلو عن الحوادث لذاتها ، و كلّ ما لايخلو عن الحوادث لذاته فهو حادث زماني فالعالم بجميع مافيه حادث ، وقد سبق بعض ما يحتاج إليه هذا المرام و بقي البعض و له موعد و سنعود إليه إنشاء الله تعالى .

و اعلم أنّ أكثر الناس يصعب عليهم الإعراب عن مذهبهم و عن محل الخلاف فإنهم إذا قالوا العالم حادث فإن سئل عنهم ما أردتم بذلك وقعوا في الحيرة لأنهم إن عنوا به إنه محتاج إلى الصانع المؤثر فخصمهم قائل به على أتم وجه وآكده لأنه قائل بافتقاره إلى المؤثر حدوثاً و بقاءاً ذاتاً وصفة ، و إن عنوا به إنّ العالم يسبقه عدم زماني فلا يمكنهم الاعتراف به لأنّ العالم جملة ما سوى الله عندهم و الزمان من جملة العالم فكيف يتقدم الزمان على العالم ليكون تقدم العدم عليه تقدّماً زمانياً ، و إن أفصحوا عن مذهبهم بأنّ العالم ليس بقديم فيقول الفيلسوف إنّه ليس بقديم لأنه ليس بواجب الوجود ، وإن عنوا إنّ العالم ليس بدائم فيقال ماذا أردتم بذلك فإنّ الدائم قد يعني به معنى عرفي و هو مستمر الوجود زماناً طويلا ، و دوام العالم بهذا المعنى لانزاع فيه في المشهور لدى الجمهور ، و إن عنوا به إنه كان وقت لم يكن فيه العالم فهو مخالف لمذهبه إذ ليس قبل العالم وقت لم يكن فيه العالم اذ هو بمنزلة قوله قبل الوقت وقت لم يكن فيه وقت ، وإن قال واحد منهم أردت به إنه ليس بأزلي يستفسر الأزلي ، و عاد الترديد و المحذور المذكور . و إن قال الّذي في الذهن[1] متناه يسلم له أنّ القدر الّذي في ذهنه من أعداد الحركات متناه و لكن لا يلزم من ذلك[2] توقف وجود العالم على غير ذات الباري ثم إذا فرض لها مجموع مّا[3] فهي

✿وبينهم مشهور ولكن على الحدوث التجددى الذاتي لاعلى الكون بعد ان لم يكن مطلقا اذلايتناهى الحركات الحادثة كل منها - س ره .

(١) اى الوجود الرابطى من العالم للذهن و بعبارة اخرى الذى فى عالم العالم - س ره .

(٢) هذا ماسنذكره ان مرجع قول احدى الخصمين انه توقف العالم على غيرذات الله و انه ليس يغنى فى الايجاد تعالى عن ذلك علواً كبيرا . و ايضاً لايلزم ان يكون الوجود النفسي من العالم متناهيا بل هوغيرمتناه تعاقبي - س ره .

(٣) اى فى الذهن من صورها الخيالية و اما العقلية فهيمجردة ليست من العالم ✿

أيضاً حادثة ، و إن قال أعني بالحدوث إنه كان معدوماً فوجد إن أراد بمفهوم كان السبق الزماني فهومع كونه متناقضاً يخالف مذهبه[١] لاستدعائه وجود الزمان قبل العالم وهو من جملة العالم وإن أرادبه السبق الذاتي فخصمه قائل به فإنّ الفيلسوف معترف بأنّ عدم الممكن يتقدم على وجوده تقدماً مّا [٢] ، و إن قال إنّ الباري مقدم[٣] على العالم بحيث يكون بينه وبين العالم زمان فليس هذا مذهبه إذ ليس قبل العالم شيء عنده غير ذات الباري وهو مذهب الحكيم بعينه فيتعين التقدم الحقيقي[٤] الّذي هو في الحقيقة تقدم فلا يتعين النزاع هاهنا إلّا أنْ يقول أحد الخصمين[٥] إنه

الطبيعي فلا يوصف بالحدوث الزماني ولا بالتناهي فان التناهي وعدمه الشاني من خواص الكم اوفى الخارج فهي أيضاً متناهية لان مامضى معدوم وكذا مايأتي الاان هنامجموعات غير متناهية تعاقباً لامجموع واحد كما مر ـ س ره .

(١) اذكلمة كان مادتها تدل على الوجود وهيئتها على الزمان ولو جعل كان اداة والمعنى عدم فوجد خالف مذهبه كما هومقتضى فاء التعقيب ـ س ره .

(٢) لانه ذاتي فان الممكن من ذاته أن يكون ليس ومن علته ان يكون أيس ، وما بالذات متقدم على مابالغير و أيضاً هومعترف بمسبوقيته بالعلة ـ س ره .

(٣) ومثله ماقال العلامه جمال الدين الخوانساري ره انه لابد على طريقة الملة ان يكون بينه و بين العالم انفصال ويرد عليهما انه يلزم تجديد وجود الواجب تعالى و كيف يكون الوجود الصرف المحيط في عرض العالم ـ س ره .

(٤) كما قالوا ان التقدم مقول بالتشكيك على اقسامه و احق أقسامه باطلاق التقدم عليه هو التقدم بالعلية ـ س ره .

(٥) و أيضاً الا أن يقول احد هما أن فيض الله تعالى لا ينقطع و كلماته لاتنفد و لا تبيد ولم يمسك ولن يمسك عن الجود ولا يزيده كثرة العطاء الاجوداً وكرما و يداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء واني لاحب الافلين ولا المستحدثين لكن المستفيض منقطع و المخاطب نافد بائد ،المستعطي محدود داثر،والمستنير افل ، وبالجملةماهو هوومامن صقعه قديم و المراد وما من ناحيتها حادثة و يقول الاخر بمقابلات هذه في الحق تعالى وحينئذ يتبين المعطل من غيرالمعطل . وأيضاً يتبين المجسم من غيره لان هذه القدرة قوة و القوة حاملها المادة . وأيضاً يتبين المؤمن من الكافر كفر اليهود وقال تعالى : قالت اليهود يدالله

توقف العالم على غير ذات الله ولم يكف في وجوده ذاته وصفاته ويقول الآخر يكفي وحينئذ يتبين المشرك من غير المشرك .

و اعلم أنّ مسألة إبطال التعطيل و إثبات الصانع المبدع الّذي يفيد الموجودات من دون سانح على ذاته و حادث يصير ذاته محلاله من أعظم المهمات وأفضل العلوم و المسائل فإنّ من لم يعرف توحيده في الفعل [١] لم يعرف توحيده في الذات ولا في صفة وجوب الوجود ولا القدرة [٢] ولا العلم ولا الإرادة ولا الحكمة ولا غيره من الصفات ، و إذا علم الإنسان هذه المسألة وعلم وجود النفس وبقائها و كيفية معادها و رجعاها بعد ما عرف مبدأها و فاعلها و وحدانيته فقد حصّل من العلم شيئاً عظيماً ولا يبالي بما يفوته من العلوم والمسائل ، وهذه المسألة إذا عرفت وأحكمت وعلمت أسباب حدوث الحادثات و دثور الداثرات و إنّ هويات الأجسام و طبائعها متجددة لحظة فلحظة كما أشار إليه القران وقوّمه البرهان من غير أن يختلّ بها قاعدة حكمية فقد تمهدت قواعد الوصول إلى عالم الكشف و الشهود العقلي تمهيداً بأوضح طريقة

---

*مفلولة الاية فالقول الفعل بالحدوث ان يجمع بين الاوضاع فيجمع بينه و بين توصيفه تعالى بالاسماء و الصفات العليا كما ذكرناه سابقاً - س ره .

(١) له وجهان احدهما وهو الانسب بالمقام ان عدم توحيده فى الفاعلية عدم توحيده فى الذات اذ الخاطر الحادث و الارادة الحادثة او نحو ذلك شريك فى فاعليته للعالم الحادث ولابدان تكون هذه واجبة الوجود مع حدوثها اذلو استندت الى الواجب تعالى او واجب وجود آخر قديم لم يكن العالم حادثاً ، و ثانيهما ان عدم توحيد الفعل بمعنى المفعول عدم توحيد الذات لايستلزمه تعدد الجهة فى الذات المتعالية اذ الواحد لايصدر عنه الا الواحد - س ره .

(٢) اولانها كمشية أحدية التعلق ولا العلم انه فعلى ولا الارادة انها نافذة و ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات و ان من أحب شيئاً أحب آثاره ولا الحكمة انها فى الاجادة و الافاضة لا الامساك نيداه مبسوطتان ينفق كيف يشاء ولا غيرها من الغنى و التمامية و التكلم و انه مانفدت كلماته ولا يجوز الصمت عليه الى غير ذلك - س ره .

و أحكم سبيل ، و الناس يتحيرون في أنّ الواجب الوجود إذا لم يتغير و لم يسنح له صفة فكيف يحصل الحوادث ؟ ولايكون الإنسان معتمداً إليه في البحث ما لم يتيقن هذه المسألة و أخواتها ، و إذا ثبت مسألة العلة و المعلول صح البحث و إن ارتفعت ارتفع مجال البحث ، و مع القدرة العبثية الجزافية لا يبقى للباحث كلام ولا يثبت معها معقول أصلا .

قال بعض العرفاء : قول القائل العالم قديم بالزمان هوس محض لاطائل تحته إذ يقال له ما الّذي يعني بالعالم فإما إنه يقول عنيت به الأجسام كلها كالسماوات و الأمّهات ، و إما إنه يقول عنيت به كلّ موجود سوى الله فإن عنى بذلك المعنى الثاني فعلى هذا كثير من الموجودات المندرجة تحت لفظ العالم غير متوقف الوجود[1] على الزمان ، وإن عنى به المعنى الأول فلم يجز أيضاً لأنّ معناه إنّ الأجسام موجودة مذ كان الزمان موجوداً وهذا مشعر بأنّ الزمان[2] سابق على الأجسام في الوجود، و ليس كذلك فإنّ الأجسام سابقة الوجود على الزمان و الزمان متأخر عنها وإن كان ذلك بالرتبة و الذات ، و إن قال ليس المراد هذا ولا ذاك فنحن لانعلم من قوله إلّا ما فهمنا و قد تكلمنا على ما فهمناه ، و أمّا ما لم نفهمه من مقصده فالكلام عليه من شأن العميان ، و إن زعم إنّ الأجسام موجودة منذ كان الحق موجوداً فهو خطأ عظيم لأنّ الأجسام لا توجد أصلا حيث يوجد الحق لا الآن ولا قبله ولا بعده ، و من صار إلى أنّ العالم موجود الآن مع الحق فهو مخطيء خطأ عظيماً فحيث الحق بأحدية ذاته لا زمان ولامكان و إن لم يخلو منه زمان ولامكان ولاذرة من ذرات العالم

---

(١) بناء هذا على ان معنى قولهم العالم قديم بالزمان انه قديم بزمانه ولا زمان للمفارقات المحضة ، والجواب ان معنى هذا القول المشهور لو اريد بالعالم جميع ماسوى الله مبني على التغليب أو المراد بالزمان المعنى الاعم من الدهر اذ الدهر روح الزمان و كذا قولهم العقول قديمة بالزمان يراد به الدهر اوالباء فيه للمصاحبة أي مصاحبة العلة للمعلول كالمعية القيومية . و المقصود انها محيطة بجميع الزمان ـ س ره .

(٢) هذا مفهوم ضعيف لايعبأ به في العلوم الحقيقية ـ س ره .

فهو مع كل ذرة لكن لا ممكن ولا غير معه (١) فهو سابق الوجود على وجود العالم كما إنه سابق الوجودعلى وجود صورة هذه الكلمات المسطورة في هذا الكتاب مثلا من غير فرق أصلا ، ومن فرق بينهما فهو بعد في مضيق الشبه و لم ينزه الحق عن الزمان كما لم ينزه عن المكان عند العوام الّذين يزعمون إنّه جسم مكاني كسائر المحسوسات فهو بعيد عن الإيمان الحقيقي الحاصل للعارف في أول سلوكه ، و هو أنه تعالى سابق على المستقبل من حيث سبقه على الماضي من غيرفرق ، وهذا يقيني عند العارف وإن كان كثير من العلماء عاجزين عن دركه انتهى .

أقول : إنّ ما ذكره هذا العارف غير كاف في باب حدوث العالم إذ القائلون بقدم الأجسام الفلكية وأمهات العناصر قائلون بأنّ نسبته تعالى إلى المستقبل كنسبته إلى الماضى و ليسوا عاجزين عن إدراك كل ما أفاده حتى قوله إنّ الأجسام لاتوجد حيث يوجد الحق الأول لا هذا الآن ولاقبله ولابعده ، وهكذا كل معلول بالقياس إلى موجده و مع ذلك ذهبوا إلى تسرمد الأفلاك و غيرها (٢) ، و لهم أن يفسروا قدم الأجسام بأنّ وجودها غيرمسبوق بعدم زماني فلايرد عليه ما أورده أصلا فالمصير في هذه المسألة إلى ما حققناه و تفردنا باثباته في هذه الدورة الإسلامية إذ حكماء الإسلام و سائر العلماء لم يصلوا إلى كنه هذا المرام و إلّا لاشتهر منهم ذلك لأنّ الدواعي كانت مستوفرة عليها في هذه الأزمنة ، و أقرب ما وقع الاحتجاج به في هذا الموضع قول بعض المتقدمين من النصارى و هو إنّ العالم متناهي (٣) القوة و كل

---

(١) ولهذا فالاشياء منتسبات اليه تعالى ولانسبة له اليها « بيت »

آنجا كه تولى چومن نباشد ✿ كس محرم اين سخن نباشد - س ره .

(٢) أى كل فلك اوفلكى قديم نوعه بشخصه لان كل نوع هناك منحصر فى شخصه وأما العنصر و العنصرى فقديمان بالنوع خاصة لان كل نوع هاهنا محفوظ بتعاقب اشخاصه و الهيولى المشتركة العنصرية عندهم قديمة بشخصها لان نوعها منحصر فى شخص - س ره .

(٣) ذاتاً و تأثيراً و تأثراً أما تناهى القوة ذاتاً فلان كل قوة جسمانية منطبعة فى محلها حلولا سريانياً فتقدر بقدره و تمسح بمساحته فتصغر بصغره و تكبر بكبره وتتناهى بتناهيه ، وأما تناهيها فى التأثير و التأثر فسيأتى - س ره .

متناهي القوة متناهي البقاء فيستحيل أن يكون أزليّا فالعالم يستحيل أن يكون أزلياً . ولا يرد عليه ما أورده صاحب المطارحات بأنا نقرر إنّ العالم متناهي قوة البقاء لكنه غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته بل لأنّ علته دائمة وهي يمدها بالقوة الغير المتناهية الآثار والحركات وغيرها . أقول : قوله غير متناهي البقاء لا لذاته ولا لقوته كلام مجمل مغلّط لأنه إن أراد به إنّه بحسب ماهيته الإمكانية ليس ذا قوة البقاء بل بوجودها الفائض عليها من الواجب يبقى و يدوم فلعل هذا غير مقصود المستدل إذ ربما إدعى إنّ وجود هذه الجواهر الجسمانية متناهي القوة لا أنها من حيث ماهياتها ليست ذات قوة غير متناهية ، كيف و هي بحسب ماهياتها ليست بموجودة فضلا عن كونها غير متناهي القوة ، وإن أراد به إنّ ذاتها الوجودية وهويتها الصادرة عن الجاعل ابتداء ليست بلامتناهي القوة إلّا أنه يستمد من العلة الدائمة القوى والآثار ؛ فنقول هذا يمكن على وجهين :

أحدهما إنّ وجودها الشخصي [١] المتناهي في القوة و القدرة لا يبقى دائماً لكن يصدر منه الآثار و الأفاعيل الغير المتناهي بامداد المبدء العالي كما يدل عليه ظاهر كلامه ، وهو فاسد فإنّ وجود الأعراض و الآثار و الأفعال اللاحقة للشخص تابع لوجوده ، و الشخص الجوهري أقوى في الوجود من جميع مايتبعه ، و فيض الوجود لا يصل إليها إلّا بعد أن يمر على المتبوع الملحوق به ما يتفرع عليه فعدم تناهي الآثار [٢] و المعاليل يستلزم عدم تناهي العلة المتوسطة سواءٌ كانت فاعلا قريباً أوقوة قابلية أو آلة أو موضوعاً ولاينتقض ما ذكرناه بالهيولى الاولى الّتي تقبل آثاراً غير متناهية لأنها لا تقبل هذه الآثار إلّا بورود الاستعدادات والقوى الغير المتناهية ، و ليست وحدتها الباقية إلّا وحدة مبهمة تتجدد في كل حين بتجدد الصّور والقوى .

و ثانيهما إنّ وجودها في كلّ وقت و إن كان متناهي القوة إلّا أنه يفيض من

(١) أي بنحو الثبات بناءاً على نفي الحركة الجوهرية و بنحو الوحدة العددية بناءاً على نفي المراتب لذلك الوجود ـ س ره .

(٢) هذا دفع لهذا الوجه ليبقى الوجه الثاني ـ س ره .

المبدأ في كلّ وقت على مادتها قوة أُخرى و هوية غير الّتي فاضت أولا ؛ فهذا قول بحدوث العالم و دثوره فيكون كل شخص منه مسبوقاً بعدم زماني أزلي و هو عين مقصود القائل المنتحل باحدى الملل الثلاث أعني التهوّد و التنصّرو الإسلام ، نعم لومنع قول القائل إنّ العالم متناهي القوة بأنّ من العالم مالايتناهى قوته كالمفارقات المحضة لكان له وجه إلاّأنك ستعلم من طريقتنا أنّ الصور المفارقة ليست بماهي مفارقة من جملة ما سوى الله فلا يقدح قولنا العالم وجميع ما فيه متناهي القوة غير باق ولادائم بالعدد بل بالمفهوم و المعنى دون الوجود الشخصي و الهوية .

فصل (٣٦)
في حقيقة الان و كيفية وجوده و عدمه

اعلم أنّ الآن يكون له معنيان أحدهما ما يتفرع على الزمان و الثاني ما يتفرع[١] عليه الزمان ، أماالآن بالمعنى الأول فهوحدوطرف للزمان المتصل فالنظر في كيفية وجوده و كيفية عدمه .

أمّا كيفية وجوده فلما علمت أنّ الزمان كمية متصلة و كل كمية متصلة فانها قابلة لتقسيمات غير متناهية بالقوة لا بالفعل إلاّ بواحد من الأسباب الثلاثة القطع و اختلاف العرض و الوهم لكن حصول القطع ممتنع [٢] في الزمان لماعرفت فبقي الامكان لأحد وجهين آخرين و ذلك بموافاة الحركة أمراً دفعياً كحد مشترك حداًمشتركاًغيرمنقسم كمبدأطلوع أوغروب وإمابحسب فرض الفارض بقوته الوهمية .

وأما كيفية عدمه فالكلام يستدعي تمهيد قاعدة أفادها الشيخ في الشفاء وغيره

---

(١) و يقال له الان السيال و هو الراسم للزمان كالحركة التوسطية الراسمة للقطعية ـ س ره .

(٢) لان قطع الزمان مستلزم لقطع الحركة الفلكية وقطع الحركة الفلكية مستلزم لسكون الفلك وهو محال وأيضاً قطع الزمان في القوة انقطاع الفيض ـ س ره .

وهي إنّ وجود الشيء[١] الواحد الزماني أو عدمه إما أن يكون دفعياً بأن يحصل أو يعدم دفعة في آن يختص به فان استمر[٢] كان ذلك الآن أول آنات حصول الوجود أو العدم وإن لم يبق[٣] كالأمور الآنية كان مجرد ذلك الآن لاغير ظرف الحصول، و إمّا أن يكون تدريجياً بأن يكون الشيء الوحداني له هوية اتصالية لا يمكن أن يتحصل إلّا في زمان واحد متصل على سبيل الانطباق عليه ، ويعبر عن ذلك بالحصول على سبيل التدريج ، ولا يلزم أن يكون حصول ذلك الشيء حصول أشياء كثيرة في أجزاء ذلك الزمان لأنه من حيث هويته ليس بملتئم عن أشياء كثيرة بل هو شيء واحد من شأنه قبول القسمة إلى أجزاء فهو قبل عروض القسمة ليس إلّا شيئاً واحداً منطبقاً على زمان واحد ، ولا يكون لذلك طرف يوجد هو فيه لأنّ وجوده ممتنع الحصول في طرف زمان أو حد من حدوده بل واجب أن يحصل مقارناً لجميع ذلك الزمان ، و أمّا بعد عروض القسمة فيكون حصول أجزائه في أجزاء ذلك الزمان شيئاً بعد شيء فهذا الحاصل أعني ما يكون له حصول واحد تدريجي لايكون له آن ابتداء الحصول بل ظرف حصوله إنما هو الزمان لا طرفه ، وإمّا أن يكون زمانياً[٤] بأن يكون حصول الوجود أو العدم في نفس الزمان لا في طرفه ولا فيه على سبيل الانطباق عليه إذ لا يكون للشيء الحاصل هوية اتصالية ينطبق على الزمان بل إنما يختص حصوله بذلك

---

(١) اعم من أن يكون زمانيه بانه في نفس الزمان اوانه في طرفه الذى هو الان فان مافى الان أيضاً زمانى لان الان طرفه وحينئذ فصح كون الزمانى مقسما للانى والزمانى بالمعنى الاخص - س ره .

(٢) كالمماسة التي تبقى زمانا - س ره .

(٣) كالوصولات الى حدود المسافة حين الحركة - س ره .

(٤) و التقسيم الاوفى لكون الشيء وعاء من الاوعية ان الشيء اما في السرمد كواجب الوجود تعالى شأنه و اما في الدهر الايمن الاعلى كالعقول و امافي الدهر الايمن الاسفل كالنفوس الكلية و اما في الدهر الايسر الا على كالمثل المعلقة و اما في الدهر الايسر الاسفل كالطبائع الكلية والدهرية و اما في الان واما في الزمان على وجه الانطباق و اما في الزمان لاعلى وجه الانطباق و امثلتها في الكتاب - س ره .

الزمان على معنى أن لايمكن أن يوجد[١] أو يفرض في ذلك الزمان آن إلّا ويكون ذلك الشيء حاصلا فيه ولا يكون لذلك الحاصل آن أول الحصول أصلاً لا طرف ذلك الزمان ولا آنٌ آخر فيه ، و تقرير القول على هذا الأسلوب مما يضمحل به كثير من الشكوك.

منها ما ذكره صاحب الملخص إنّ وجود الشيء بتمامه أو عدمه إمّا أن يحصل شيئاً فشيئاً فيكون في زمان على وجه الانطباق عليه و الانقسام إلى أجزاء حسب انقسامه أو دفعة واحدة فيكون في آن قطعاً و هو آن أول الحصول لوجوده أوعدمه، و كذلك نقول وجود الشيء أو عدمه إمّا أن يحصل [٢] دفعة فيكون في آن هو أول الآنات لحصوله ضرورة أولا دفعة بل قليلا قليلا فيكون لامحالة في زمان ينطبق عليه فكيف يتصور هناك الواسطة فكيف يتصور حدوث ليس له آن أول . فإنه مندفع بأنّ كلا من هذين القسمين أعني وجود الشيء أو عدمه يسيراً يسيراً ووجود الشيء أو عدمه دفعة بمعنى الّذي يحصل في آن واحد يختص به ابتداء وجود الشيء أو عدمه ليس مقابلا صريحاً للاخر ولالازماً لمقابله ، و إنّ مقابل الّذي يوجد يسيراً يسيراً [٣] إما

(١) ان قلت : اذا امكن حصوله في الان فيكون آنيا . قلت : المراد بالان هنا هو الان السيال وهو لاينافي الزمان بل راسمه . وأيضاً سيجيء في رد من يقول ان المتحرك في كل آن من آنات زمان حركته يخلو عن الحركة و السكون لان الحركة يمتنع وقوعها في الان والسكون عدم شأني واذ لايمكن الحركة في الان فلايمكن السكون فيه ان المتحرك في كل آن من آنات زمان حركته متصف بالحركة التي في الان و رفع الاخص لايستلزم رفع الاعم - س ره .

(٢) الفرق بين الترديدين ان أحدهما ترديد بين النفي و الاثبات اى الحصول دفعة أولا دفعة بخلاف الاخير . وأيضاً أحدهما النفي الزماني لاعلى وجه الانطباق والاخر لنفي الحدوث بلا ابتداء - س ره .

(٣) المراد من التدريج هنا معناه الاخص أعنى ماهو المنطبق على الزمان لاالاعم فلا يرد على المصنف قدس سره ان مطلق الحركة معرف بالخروج من القوة الى الفعل يسيراً يسيراً فلا يكون الحركة التوسطية مقابلة له وهي الزماني لاعلى وجه الانطباق كما سيأتي - س ره .

لا يوجد يسيراً يسيراً و هو أعم من أن يوجد مختصاً حدوثه بآن و من أن يوجد لا كذلك ، وكذا مقابل الّذي يوجد مختصاً حدوثه بآن أعم من أن يوجد يسيراً يسيراً و من أن يوجد لا كذلك فالواسطة محتملة و هي أن يكون الشيء[1] موجوداً بتمامه في جميع الزمان وفي كل جزء من أجزائه وحدمن حدوده لاعلى الانطباق ولا يكون موجوداً في مبدء ذلك الزمان ، و البرهان والفحص أوجبا وجود الواسطة في حدوث الوجودات وكذاحال حدوث الأعدام في الثلاث المذكور كما سنبين ؛ فسبيل البرهان على تحقيق الأقسام على سياق ما في الشفاء هو أن ينظر هل الآن المشترك[2] بين زمانين في أحدهما الأمر بحال وفي الآخر بحال أخرى و من المعلوم أنّ الّذين هما في قوة المتناقضين أوالمتقابلين يمتنع خلو الموضوع عنهما جميعاً في ذلك الآن ، ثم من الأمور ما يحصل في آن و يتشابه حاله في أى آن فرض في زمان وجوده ، ولايحتاج في كونه إلى أن يطابق مدة كالمماسة و التربيع و غير ذلك من الهيئات القارة فماكان كذلك فالشيء في ذلك الآن الّذي هو الفصل المشترك موصوف به .

و منها ما يقع وجوده في الزمان الثاني وحده والآن الفاصل بينهما لايحتمله

---

(١) الى قوله ولا يكون موجوداً فى مبدء ذلك الزمان أى الان حتى يكون اينأ و الفرق بين الزمانى على وجه الانطباق و بين الزمانى لاعلى وجه الانطباق ان الاول لابدان يكون له امتداد و أجزاء مفروضة كما للزمان ويكون كل جزء منه فى كل جزء من الزمان بخلاف الثانى اذلاجزء له ولا امتداد كالحركة التوسطية فانها بسيطة و لكن سيالة وكعدم الان و الانى كما سيجىء فالاول كالحال حلولا سريانياً و الثانى كالحال حلولا طريانياً - س ره .

(٢) عبارة الشفاء هكذا بالحرى ان نتعرف هل الان المشترك بين زمانين فى أحدهما الامر بحال وفي الاخر بحال الاخرى قد يخلو الامرفيه عن الحالين جميعاً أويكون فيه على احدى الحالين دون الاخرى فان كان الامران فى قوة المتناقضين الى آخر ماقال وأما فى كلامه قدس سره فلاخبر للمبتداء ولو قال قدس سره حيث اختصر كلام الشيخ فى الان المشترك كان اظهر ولعله أراد بكلمة هل مثل مايقال فى هل هو أوفى هل البسيطة وهل المركبة هذا بمنزلة ان يقال فى وجود الشىء كما ان قولم ماهو بمنزلة ان يقال ماهية الشىء فمعنى كلامه ان ينظر وجود الان - س ره .

كالحركة الّتي لا يتشابه حالها في آنات زمان وجودها بل يتجدد بحسبها في كل آن قرب جديد إلى الغاية و بعد عن المبدء و هي إنما يحصل بعد الآن الّذي هو الفصل المشترك أي في جميع الزمان الّذي بعده وفي جميع آناته و كذلك مالا يقع إلاّ بالحركة كاللا مماسة الّتي هي المفارقة بعد المماسة فلمثل هذه الأمور لايكون أول آنات التحقق و إلاّ فإما أن يتصل [1] ذلك الآن بالّذي هو الفصل المشترك فيلزم تشافع الآنات أو يتخلل بينهما زمان فيلزم خلو الشيء في ذلك الزمان عن الحركة و السكون و المماسة و اللا مماسة مثلا . و بالجملة الحركة التوسطية موجودة قطعاً ولا يحصل في الآن الّذي هو طرف زمان الحركة القطعية الحادثة لأنّه آخر آنات السكون . وأيضاً ذلك الآن منطبق على طرف المسافة و مبدأها[2] فكيف يصدق إنّ المتحرك بحسب وقوعه فيه متوسط بين مبدأ المسافة ومنتهاها ، و أمّا بعد ذلك الآن فلايخلو عنها آن من آنات زمان الحركة ولاجزء من أجزائه ولا يمكن أن يتلو ذلك الآن آن آخر فيقع التتالي بين الآنات فإذن هي موجودة في زمان مّا و في كل آن منه و ليس لها آن ابتداء الحصول ، و كذلك مالايتم حصوله إلاّ بالحركة[3] ولا يستدعي قدراً معيناً من الحركة القطعية . و أيضاً ما يختص وجوده [4] بآن فقط كالأمور

---

(١) و لعلك تقول أولها الان الفاصل فليس هنا آنان . قلت : الان الفاصل إنما هو للسكون ولم يشرع المتحرك بعد في الحركة حتى يكون أول آنات وجوده فالان الاول من آنات وجوده لابد ان يكون تاليا للان الفاصل ـ س ره .

(٢) و أيضاً الحركة التوسطية وان كانت بسيطة لكنها ليست قارة حتى تتحقق فى الان بل بسيطة سيالة نعم يناسبها الان السيال و هو فاعل الزمان بل هو هو . و أيضاً الحركة التوسطية كما قال الشيخ تجدد الحال و تجدد القرب و البعد و لعدم تشابه حال الحركة قال أفلاطون : الحركة هي الخروج عن المساواة فلا يحتملها الان ـ س ره .

(٣) كزاوية المسامتة على ماسيجيء ـ س ره .

(٤) كمماسة رأس مخروط يمر برأس مخروط ساكن والمخروطان حقيقيان منتهيان بالنقطة فهذه المماسة آنية وعدمها زماني لاعلى وجه الانطباق كالحركة التوسطية و كذا تماس كرتين احدهما ساكنة والاخرى مارة عنها بعد التماس ـ س ره .

الآنية الوجود فهو إنما يعدم في جميع الزمان الّذي طرفه ذلك الآن وفي جميع الآنات الّذي فيه بعد ذلك الآن ولا يكون لعدمه آن أول يختص به ابتداء حصول العدم .

فإذا عرفت هذه الأصول فلنتكلم في كيفية عدم الآن بل عدم كل ماينطبق عليه فإنّ هذا الآن أو الآني إذا وجد فعدمه لا يخلو إمّا أن يكون تدريجياً [١] و كان منقسماً فيكون الآن زماناً و الآني زمانياً هذا خلف ، و إن كان دفعة فإما أن يكون آن عدمه مقارناً لآن وجوده و هو تتالي الآنين وذلك ممتنع ، وإمّا أن يكون متراخياً عنه و حينئذ لا يخلو إمّا أن يكون بين الآنين زمان متوسط فحينئذ يكون الآن مستمرّاً في ذلك المتوسط ، و إمّا أن لا يكون بينهما متوسط [٢] فيلزم تشافع الآنات ، ثم الكلام في عدم الآن الثاني كالكلام في عدم الآن الأول ، و يلزم منه تركب الزمان عن الآنات المتتالية و الكل محال فالحق إنّ عدمه في جميع الزمان الّذي بعده و هذا قسم ثالث من الحدوث و هو صحيح .

فإن قلت : هب إنّ عدم الآن في جميع الزمان الّذي بعده لكن ليس كلامنا في مطلق عدمه بل في ابتداء عدمه ، ومن المعلوم أنه ليس ابتداء عدمه في جميع الزمان الّذي بعده فهو إمّا أن يحصل تدريجاً أو دفعة فيعود الإشكال .

قلنا : الابتداء للشيء لمعنيان [٣] أحدهما طرف الزمان الّذي يحصل فيه ذلك

---

(١) لايقال : عدم المماسة ليس آنياً بل زماني ولم يلزم انقسام المماسة . لانا نقول : لم يكن عدم المماسة زمانياً على وجه الانطباق فالمراد بالتدريج هنا التدريج بالمعنى الاخص كما في الزمان المنطبق لا الاعم المأخوذ في تعريف مطلق الحركة الشامل للتوسط والقطع بقولهم الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً بل التدريج الحقيقي انما هو في الحركة الحقيقة التي هي التوسط - س ره .

(٢) أي زمان متوسط فيكون بينهما آن تحقيقاً لمعنى التراخي كما أتى بصيغة الجمع - س ره .

(٣) قدمر هذا في دفع بعض الشبهات التي في الحركة و توضيحه ان ابتداء الشيء قسمان احدهما ماهو المحدود له والمخالف له بالنوع كالنقطة للخط والسكون للحركة و الان للزمان و ثانيهما الجزء الاول منه الذي هو من سنخه وطبيعته كجزء أول من الخط ✿

الشيء و ثانيهما الآن الّذي يحصل فيه أو لاً فنقول : إنّ ابتداء عدم ذلك الآن بالمعنى الأوّل هو نفس وجود ذلك الآن و أمّا الابتداء بالمعنى الثاني فلا يكون لعدمه ابتداء بهذا المعنى ، و قد عرفت إنه لا يلزم أن يكون لكلّ حادث ابتداء يكون هو حاصلا فيه فإنّ الحركة ليس لها ابتداء يكون الحركة حاصلة فيه و كذلك السكون[1]، و اعلم أنه يندرج في النوع الأوّل أعني ما يكون حصوله دفعة الآن و جميع الأمور الآنية كالوصولات إلى حدود المسافات[2] و الوصول إلى ما إليه الحركة والتربيع و التسديس و ساير الأشكال و التماس وانطباق إحدي الدائرتين على الأخرى وأحد الخطين على الآخر ، و كلّ ما يكون له ابتداء الحدوث ثم يستمر وجوده زماناً و يقع في النوع الثاني أعنى الحصول التدريجي [3] الحركات القطعية و مقاديرها من

✿ أو الزمان أو التدريجي الاخر فالابتداء بالمعنى الثاني لايكون للامر التدريجي بل للمتد القار لبطلان الجزء الذى لايتجزى و ما فى حكمه فالجزء الاول الحقيقى لايكون لهذه الاشياء فان اقصر مايتصور من الخط أو الزمان أو نحوهما قابل للقسمة الغير المتناهية و كذا كل قسم منها لكون الجزء فى الممتدات بطبع الكل فالاجزاء متوافقة بالطبع وموافقة له فيه - س ره .

(١) لعلك لاتذعن بهذا و تظن انه آنى كالامور الا نية الباقية لالانه تدريجى حتى لايكون له ابتداء و لعله يوهمه بعض عبارات المصنف قدس سره سيما أن السكون عدم الحركة و الحركة ليست من الامور الانية حتى يكون عدمها زمانياً اذ لو كان آنياً لزم تتالى الانين فجوابك ان الكون الواحد البسيط الوارد على الموضوع فى آن واحد على التدريج معيار الحركة و لذا يقال فى تعريفها كون المتحرك متوسطاً بين المبدء والمنتهى بحيث أى حد من حدود المسافة فرض لايكون قبل آن الوصول حاصلا فيه ولابعد آن الوصول حاصلا فيه فمعيار السكون ان يكون لما فيه الحركة كونان فى الموضوع فلايكون السكون آنيا بل زمانياً وأيضاً السكون عدم الحركة و عدم الامر التدريجى تدريجى كما سيجيء فاوائل ذلك العدم تدريجى ويستعقب العدم التالى للحركة - س ره .

(٢) اذ علمت ان معنى الحركة فى مقولة ان يكون للموضوع فى كل آن فرد غير فرد الان القبل و غير فرد الآن البعد و يقال معيار وقوع الحركة فى مقولة ان يكون لها افراد آنية - س ره .

(٣) أى بالمعنى الاخص فالمراد بالحركات : الحركات القطعية - س ره .

الأزمنة ، و كلّ ما يتبعها من الهيئات [١] الغير القارة بالذات أوبالعرض كالأصوات و أمثالها و يدخل في النوع الثالث الحركات التوسّطية و ما ينطبق عليها كحدوث الزاوية بالحركة كزاوية المسامتة الحادثة بين خطين متطابقين موازيين لآخر يتحرك أحدهما عن الموازاة إلى المسامتة ، و كذا الانفتاق والافتراق بين السطحين أوالخطين بالتمام و التقاطع بعد الانطباق و حدوث اللاوصول و اللاممّاسة ، و بالجملة كلّ ما لايتم إلّا بالحركة من غير أن ينقسم حصوله وعدم الأمور الآنية و الأعدام الطارية للحوادث بعد آخر آنات [٢] وجودها و غير ذلك مما لا يكاد يحصى ، فهذا كله نظر في الآن الّذي يتفرع وجوده على وجود الزمان و هو حدّه وطرفه الحاصل بأحد الوجهين [٣] المذكورين .

و أمّا الآن بالمعنى الآخر و هو الّذي يفعل الزمان المتصل بسيلانه فتحقيق وجوده إنا نقول : إنّ المسافة و الحركة و الزمان ثلاثة أشياء متطابقة في جميع ما يتعلق بوجودها فكما يمكننا أن نفرض في المسافة شيئاً كالنقطة يفعل المسافة بسيلانه كما يفعل النقطة الخط بسيلانها و كذا في الحركة فقد عرفت إنّ الأمر الوجودي التوسطي منها و هو الكون في الوسط بالحيثية المذكورة [٤] يفعل بسيلانه الحركة

---

(١) ان قلت : قد مثل الهيئات الغير القارة بالعرض بالاصوات فما الهيئات الغير القارة بالذات التى تكون تابعة؟قلت : المراد بالقطعية ومقاديرها الحركة الفلكية والزمان مقدارها فالتابعة هي الحركات المستقيمة القطعية ومقاديرها وكلها مشمول الزمان ، ويمكن ان يكون من بياناً للكل من المتبوع و التابع كزاوية المسامتة فلااول لها مثل الحركة الحادثة هي بها وان كان لها اول بمعنى آخر بخلاف الزاوية الحادثة من تقاطع خط على خط فانها آنية ـ س ره .

(٢) اى حوادث آنية قارة تبقى بعد آن ابتداء وجودها ـ س ره .

(٣) اما متعلق بالحاصل أى بقسمة الزمان بمجرد الوهم أو باختلاف الحوادث الواقعة فيه كما مر ، واما متعلق بالطرف اذ قد مران ليس له طرفه باحد معنييه و الاول اولى ـ س ره .

(٤) أى كون الجسم متوسطاً بين المبدء و المنتهى بحيث أى حدود من حدود المسافة فرض لايكون قبل آن الوصول حاصلا فيه ولا بعدآن الوصول حاصلا فيه ـس ره .

بمعنى القطع فإذا كان كذلك فلامحالة يكون للزمان شيء سيّال يفعل الزمان بسيلانه يقال له الآن السيال و هو مطابق للحركة التوسطية ، و كما إن النقطة الفاعلة غير النّقط الّتي هي الحدود والأطراف و كذا الحركة التوسّطية غير الأكوان الدفعية و الوصولات الآنية [١] فكذلك الفاعل للزمان غير الآن الّذي يفرض فيه واعتباره في ذاته غير اعتبار كونه فاعلا بحركته و سيلانه الزمان فتلطف في سرّك [٢] .

فصل (٣٧)

في كيفية عدم الحركة و ما يتبعها

اعلم أنّ القول في عدم الحركة القطعية و الزمان الّذي ينطبق عليها لايخلو عن إشكال .

فمنهم من ذهب إلى أنها و كذا مايطابقها من الزمان ينعدم في غير ذلك الزمان أزلا و أبداً قائلا إنّ معنى عدم الحركة إنّ وجودها يختص بقطعة من الزمان ولا يوجد في غيرها فيكون في غير ذلك الزمان معدومة أزلاً و أبداً .

و فيه بحث أمّا أولا فلأنّ الكلام [٣] في زوالها أي طريان عدمها ونحو حدوث

---

(١) هي غير الوصول الواحد المتصل و غير الواحد المستمر السيال و هما زمانيان ـ س ره .

(٢) و اقره و ارقاء فان هذه آيات وجهه تعالى البسيط و ظهوره الواحد المحيط فانه واحداحدومع ظهوره في كل شيء لا انثلام في وحدته و بساطته انما التفاوت في المظاهر لافي ظهوره ، ولوترائى تفاوت في انتساب الظهور الى المظاهر فباعتبار هذا الطرف من النسبة لافي ذلك الطرف منها و ان كان اثبات الطرف باعتبار عنوان النسبة و أما المعنون فالاضافة اشراقية لاتستدعي الطرفين كما لايخفى على الاشراقي فهو الباقي و كلشيء هالك ـ س ره .

(٣) أي ان الكلام في كيفية انعدامها بعد وجودها الذي يعبر عنه بالزوال لافي مطلق عدمها الذي يصدق في غيرزمان وجودها حتى يقال انها معدومة قبل وجودها ازلا و بعد وجودها أبداً ـ ط مد .

ذلك العدم فلا يصح القول بأنّ ذلك في الأزل والأبد.

وأمّاثانياًفانّ العدم والوجود متقابلان لا يخلو الموضوع عنهما ولاأيضاًيجتمعان في شيء واحدفاذا قلنا إنّ هذا تدريجي الوجود وإنّ وجوده يحصل شيئاًفشيئاًفكلّ جزء حصل منه[١] بطل العدم الّذي بإزائه ولم يرتفع به عدم جزء آخرحتّى وجدذلك الجزء أيضاً وارتفع بوجوده عدمه خاصة لاعدم جزء آخر بل عدم الجزء الّذي غيره ثابت عند وجود هذاالجزء وهكذا فعلم أنّ الشيء التدريجيّ كما إنّ وجوده تدريجي كذلك عدمه تدريجيّ ألا ترى إنّه وقع الاستدلال على أنّ عدم الآن ليس تدريجياً وإلّا لكان وجوده تدريجياً فكذلك حكم العكس فظهر من هذا إنّ وجود الشيء إذا كان تدريجياً كان عدمه أيضاً كذلك فوقع الاشكال واحتيج إلى تدقيق نظر، فنقول: أولا يجب أن يعلم أنّ الحركة والزمان من الأمور الضعيفة الوجود بل الّذي يحصل بالحركة كالزماني من أفراد المقولة كالسواد المتدرّج والكم المتزيّد فيه وغيرهما وجوده الزماني ضعيف مختلط بالعدم فكما إنّ وجوده على هذا الوجه تدريجي فكذلك عدمه فزمان وجوده زمان عدمه[٢]، فاذا علمت ما ذكرناه فاعلم أنّ الحركة لها

---

(١) والسر فيه ان كل جزء مفروض من أجزاء الحركة هو فعلية بالنسبة الى الجزء السابق المفروض الذى كان قوته وقوة الجزء اللاحق المفروض الذى سيصير فعليته فالقوة و الفعل متشابكان فيها و مختلطان و قوة الشيء وفعليته هما عدمه ووجوده فالحركة كما توجد تدريجاً كذلك تعدم تدريجاً بعين وجودها التدريجي - ط مدظله.

(٢) و من فروعات ذلك ان عدم العالم الطبيعى التدريجى الوجود السيال الهوية لايكون فى الزمان اللاحق ولا يكون له عدم لاحق زمانى للزوم الخلف بل عدمه عدمات كما ان حدوثه حدوثات وقد قال المصنف قدس سره فى كثير من كتبه ان زمان حدوث العالم زمان بقائه فكما ان زمان احداث النفس الانسانية بماهى نفس متدرجة الحصول جميع ازمنة بقائها اى احداثاتها فجعلها و تخمير طينتها من الملكات العلمية من أول عمر الانسان الى آخره ولا يستتم فى الان مثلا فلم يتم خلقتها بتوليد متعلقها و تعلقها به بل زمان حدوثها مجموع ازمنة بقائها و لهذا يقال فى تعريف الانسان حيوان ناطق مائت و كذا زمان عدمها أى اعدامها المتشابكة بوجودها التدريجى مجموع ازمنة وجودها☆

اعتباران: أحدهما اعتبار إنّها خروج شيء آخر من القوّة إلى الفعل يسيراً يسيراً فالمنظور إليه حال تلك المقولة ونحو وجودها التدريجي*، والثاني اعتبار الحركة في نفسها والنظر في نحو وجودها وهو غير النظر في نحو وجود المقولة والشيء الزماني التدريجي، والحركة بهذا الاعتبار وفي هذا النظر ليس وجودها تدريجياً حتى يكون عدمها تدريجياً أيضاً بل هي بهذا الاعتبار دفعية[1] الوجود ولها ماهية هي تدريج شيء آخر وليست تدريجاً لنفسها، فإنّ وقوع الحركة في الحركة محال كما مر[2]، وكذا

---

* فكذلك احداث الانسان الكبير و هو العالم فلايمكن احداثه الا بالتدريج و ذلك من نقصه الذاتي لان له وجودا تجدديا سيالا ولا فتور في الجاعل الحق لان امره أن يقول للشيء كن فيكون، فقد ظهر سر خلقة العالم السماوي والارضي في ستة ايام وهي مدة عمر العالم ولا يحصيها الاالله تعالى لعدم التجديد في فيضه و هي مدة ايام دعوة اولى العزم من الرسل الستة فمدة بقاء كل رسول منهم وبقاء آدابه و بقاء أوصيائه الاثنى عشر الف عام باعتبار مظهرية ألف من أسماءالله تعالى وهو يوم واحد ربوبي عندالله وان كان آلافاً نجومية، اليوم السادس يوم نزول القرآن من أول ظهور الخاتم و آدابه الى آخر أولياء امته و دولتهم التى هي دولته الحقة ولا انقطاع لكليته وسعة وجوده ولذا كان نبياً وآدم بين الماء و الطين وان من شيعته لابراهيم و لسعة روحانيته كان عقلا كلياشاملا كل العقول ثم ان المدة وان كانت ستة ايام أو آلاف الوف الا انها بالنسبة الى الحق كلمح بالبصر أوهو اقرب جف القلم بما هو كائن الى يوم القيامة - س ره.

(١) هذا بظاهره مناقض لما سبق منه و من الشيخ ان القطعية زمانية على وجه الانطباق و التوسطية زمانية لاعلى وجه الانطباق وان الابتداء لها فلو كانتا دفعيتين كان لهما ابتداء اللهم الا أن يقال دفعية وجود الحركة باعتبارين أحدهما اعتبار وجودها فان ماهيتها وان كانت نفس التدريج بالحمل الاولي لكن وجودها دفعي فللوجود بماهووجود حكم وللماهية حكم و ثانيهما ان وجودها في الخارج بتبعية المقولة بنحو الربط كآلة اللحاظ وأما بماهي شيء بحياله لاتجدد الشيء فانما هي في العقل وكلما في العقل فهودفعي لازماني اذ المعقول مجرد فتأمل - س ره.

(٢) قد اشرنا سابقاً الى انه غير ممتنع بل واقع و انما يستحيل وقوع التدريج في التدريج اذا لم يقف على حد نظير استحالة عروض العرض للعرض اذا لم ينته الى موضوع جوهري - ط مد.

حكم الزمان فانّه مقدار حصول الشيء تدريجاً و ليس مقداراً لنفسه ولا مقداراً لماهيّة كون الشيء تدريجي الوجود ومعناه؛ ففي كلّ من الحركة والزمان ومايجري مجراهما يعقل وجودان وعدمان ، أما الوجودان فأحدهما نفس الوجود الّذي يحصل بالتدريج ، وثانيهما وجود نفس التدريج أو وجود الشيء المأخوذ مع صفة التدريج على قياس الكلّي المنطقي والعقلي ، والأوّل تدريجي والثاني دفعي ، وبهذا الاعتبار حكم بأنّ الحركة وجودها في الذهن ، وأمّا العدمان فعدم هو جزء حصول الأمر التدريجيّ وعدم عارض له بماهو كذلك ،فقد خرج من هذا التفصيل إنّ من قال زمان وجود الحركة بعينه زمان عدمها فقد قال صواباً ،ومن قال زمان عدمها غير زمان وجودها و زمان حدوث عدمها بعد زمان وجودها فلم يقل خطاءً أيضاً .

واعلم أنّه قد ذكر الشيخ في مثل هذا المقام قوله : وأنت تعلم أنه ليس للمتحرك والساكن والمتكوّن والفاسد أوّل هو متحرّك فيه أو ساكن أو متكوّن أو فاسد إذ الزمان منقسم بالقوة إلى غير النهاية .

واعترض عليه صاحب الملخص وقال: إمّا أنّه ليس للمتحرّك والساكن أوّل يكون فيه متحرّكاً أوساكناً فهوحق وإمّا أنّه ليس للمتكون أو الفاسد أول آن يكون فاسداً أومتكوناً فليس كذلك فإنّ الكون و الفساد إنّما يكون بحدوث الصورة و عدمها ، و الشيخ معترف بأنّ حدوث الصورة و عدمها يكون دفعة و في الآن فهذا الكلام ليس على ما ينبغي .

أقول : أمّا الكون فهو كما نقله عن الشيخ بأنّ حصوله دفعي ، و أمّا الفساد فلم يثبت نقل كونه دفعياً عنه بل لابد لمن ذهب إلى أنّ الأكوان الصورية دفعيات أن يكون فسادها عنده من الحوادث الّتي لا أوّل لحدوثها فيكون من القسم الّذي هوواسطة بين الدفعي والتدريجي ، لكنّ الحق عندنا إنّ الكون[1] والفساد كلاهما

---

(١) لقولنا بالحركة الجوهرية بخلاف الشيخ اللهم الا ان يكون انطقه الله بما هو في قوة القول بالحركة الجوهرية ـ س ره .

ممّا يقع تدريجاً و إلّا فيلزم خلوّ الهيولى[1] عن الصورة فإنّ الماء إذا صار هواءً لم يجز حصول الهوائية مادام كونه ماءاً ، ولافي آن هو آخر زمان المائيّة بل في آن غير ذلك الآن فيلزم إماتتا لي الآنين وهو محال وإما تعرّي المادّة عنهما جميعاً وهو الّذي ادعيناه ، ولعل الشيخ قد أنطقه الله بالحق حيث دلّ كلامه بأنّ كلامنهما يوجد في زمان منقسم بالقوّة إلى غير النهاية .

فصل (٣٨)

في ان الان كيف يعد الزمان

العادّ للشيء عند المهندسين هو الجزء من المقدار أو العدد له إذا أسقط منه مرّة بعد أُخرى لم يبق منه شيء ، وليس الآن بهذا المعنى عادّاً للزمان ، وقد يعني مايهيء الشيء لقبول العدّ بالمعنى الأوّل[2] ، و الآن عادّ بهذا المعنى للزمان إذهو معط له معنى الوحدة ومعط له الكثرة بالتكرير ، فقد عرفت إنّ الزمان متّصل والمتصل لايمكن تعديده إلّا بعد أن يتجزى ، والتجزية لاتحصل إلّا باحداث الفصول ، وإذا حدثت الفصول صار المتصل منقسماً إلى أقسام ، و يمكن تعديده بشيء من أجزائه كالخط إذا جزء بأجزائه بالنقط فالنقطة عادّة للخط بمعنى إنّه لولا حصول النقط لما حصل التعديد ، وتلك الأقسام عادّة للخط بالمعنى الأوّل فكذلك الحال في نسبة العادّية إلى الآن وإلى أقسام الزمان في أنّ نسبته إلى كلّ منهما بمعنى آخر .

قال بعض الفضلاء : إنّ الآن فاصل للزمان باعتبار و واصل له باعتبار آخر أمّا كونه فاصلا فلأنّه يفصل الماضي عن المستقبل ، و أمّا كونه واصلا فإنّه حدّ مشترك بين الماضي والمستقبل[3] ولأجله يكون الماضي متّصلا بالمستقبل ويجب أن

---

(١) هذا في نفسه برهان على الحركة الجوهرية في كينونة الصورة الجوهرية بعد مثلها ـ ط مد .

(٢) فيكون من باب تسمية السبب باسم المسبب ـ س ره .

(٣) فهومتساوى النسبة الى الطرفين . وأيضاً لماكان الحد المشترك بحيث لايزيد احدهما باضافته لم يكن له مقدار فلم يكن حاجباً بينهما فكان و اصلا ـ س ره .

يعلم أنّه من حيث كونه فاصلا واحد بالذات واثنان من حيث الاعتبار لأنّ مفهوم كونه نهاية للماضي غير مفهوم كونه بداية للمستقبل ، و أمّا من حيث كونه واصلا فهو يكون واحداً بالذات و الاعتبار جميعاً لأنّه باعتبار واحد يكون مشتركاً بين القسمين لأنّه جهة اشتراكهما .

فصل (٣٩)

في كيفية تعدد الزمان بالحركة والحركة بالزمان وكيفية تقدير كل منهما بالاخر (١)

أمّا المطلب الأوّل فقد عرفت إنّ اتّصال المسافة من حيث فيها الحركة هو علّة لوجود الزمان ولا شك إنّ وقوع الحركة في كلّ جزء من المسافة علّة لوجود الجزء من الزمان الّذي بحذائه فالحركة عادّة للزمان (٢) على معنى أنها توجد أجزائه المتقدمة والمتأخرة ، والزمان عادّ للحركة من حيث إنه عددلها لأنّ الحركة تتعين مقدارها بالزمان ، مثال ذلك (٣) إنّ وجود الأشخاص من الناس سبب لوجود عددهم كالعشرة ، وأما وجود عددهم وعشريتهم فسبب لصيرورتهم معدودين بالعشرة فانّ العشرة عشرة لذاتها و المعدود بالعشرة عشرة بواسطتها ، و كذا الزمان و الزماني

---

(١) عطف تفسيرى لما قبله ـ س ره .

(٢) لما ظهر من الفصل السابق ان العادة غيرمخصوص بالجزء من المقدار اوالعدد بل يطلق على مابهيىء الشيء لقبول العد فهذاهوالمراد هاهنا ولك أن تجعله بمعنى جاعل الشيء متعددا أى كل منهما مكثر للاخر ويرجع الاول ـ س ره .

(٣) يعنى ان الاشخاص في ذاتهم وفي جوهرهم لا كمية لهم لااتصالية ولا انفصالية والكمية الاتصالية باعتبار الجسم التعليمى والانفصالية باعتبار العدد فكما ان العشرة مثلا كميتهم و بها تعينهم العددى كذلك الزمان كمية الحركة و قدرها و الزمان بالنسبة الى الحركة بالجسم التعليمى بالنسبة الى الطبيعى أشبه لكون كل منهما كماً متصلا و وكون كل منهما عارضا) غير متأخر في الوجود كما مر و سيأتي في الحكمة المشرقية بعيد ذلك ـ س ره .

كالحركة فإنّ الزمان وجوده نفس المقدار و هو معلول للحركة من جهة وجوده لامن جهة كونه مقداراً فإنّ كون المقدارمقداراً ليس بعلة فالزمان يقدّر الحركة على وجهين : أحدهما يجعلها ذا قدر [١] و الثاني بدلالتها على كمية قدرها ، و الحركةتقدّر الزمان بمعنىأنه يدل على قدره بما يوجد فيه من التقدم والتأخر [٢] وبين الأمرين فرق ، وأمّا الدلالةعلى القدر [٣] فتارة مثل ما يدل المكيال على المكيل و تارة مثل ما يدل المكيل على المكيال كما إنّ المسافة قد تدل على قدر الحركة فيقالمسير فرسخين و قد يدلالحركة علىقدر المسافة فيقال مسافة رميةلكنّ الّذي يعطي المقدار بالذات هو أحدهما [٤] ، وهو الّذي بذاته قدر و كمية ولأنه متصل في جوهره صلح أن يقال طويل و قصير و لأنه عدد بحسب المتقدم منه و المتأخر صلح أن يقال إنه كثير و قليل .

حكمة مشرقية

اعلم أنّ المسافة بما هي مسافة و الحركة و الزمان كلّها موجود بوجود واحد و ليس عروض بعضها لبعض عروضاً خارجياً بل العقل بالتحليل يفرّق بينهاويحكم على كل منها بحكم يخصّه فالمسافة فرد من المقولة ، كيف أو كم أونحوهما ، والحركة هي تجدّدها وخروجها من القوة إلى الفعل ، و هي معنى انتزاعي عقلي و اتصالها بعينه اتصال المسافة ،والزمان قدر ذلك الاتصال و تعينه أوهي باعتبار التعين المقداري فيحكم بعد التحليل و التفصيل بعلية بعضهالبعض بوجه فيقالإنّ اتصال الحركة إنما يثبت لهابواسطة اتصالالمسافة؛

---

(١) فالمقدر من التفعيل بمعنى الجعل ذاكذاكما في علم التصريف - س ره .

(٢) الاولى بدلالته فالزمان بانواعهاكالعام و الشهر و الاسبوع و اليوم و الليل و الساعة والدقيقة وغيرها يدل على تعين مقادير الحركة - س ره .

(٣) هكذا في النسخ و الاولى أن يكون على القدر بدون الضمير المضاف و اما اليه كما يشهد به قوله فتارة وتارة و المكيال و المكيل لان الزمان كما عرفت مكيال و الحركة مكيل ولو قرنا الضمير كان من باب الاكتفاء في العنوان عن الدلالة على قدرها - س ره .

(٤) متعلق بالزمان - س ره .

فاتصال المسافة علة لكون الحركة متصلة ، ولا نعني بذلك إنّ اتصال المسافة علة لاتصال آخر للحركة[١] بل اتصال الحركة هو نفس اتصال المسافة مضافاً إلى الحركة فالمسافة كما إنها علة لوجود الحركة كذلك علة لاتصالها إذ يمكن لاحد أن يتصور حركة لا متصلة كما هي عند القائلين بالجزء[٢] ، و أمّا كون الزمان متصلا فليس ذلك بعلة لأنّ ماهيته الكم المتصل والماهيات غير مجعولة بل وجود الزمان يستدعي علة و علته ليست اتصال المسافة فقط بل اتصالها بتوسط اتصال الحركة يعنى إنّ اتصالها من حيث أنه اتصال الحركة علة لوجود الزمان .

فصل (٤٠)

في الامور التي في الزمان

ذكر في الشفاء و غيره : إنّ الشيء إنما يكون في الزمان إذا كان له متقدم و متأخر ، وهما لا يوجدان أولا و بالذات إلا للحركة ولذي الحركة ثانياً وبالعرض وأيضاً فيه قد يقال لأنواع الشيء وأجزائه إنّها فيه[٣] والآن في الزمان[٤]

---

(١) اذ ليس هناك وجودان بل وجودهما واحد وجعلهما واحد بمقتضى الحمل فذلك الوجود مضافاً الى الفصل علة ومضافاً الى الجنس معلول - س ره .

(٢) لما أوهم قوله كذلك علة لاتصاله ان وجود الحركة غير وجود اتصالها اشار بهذا الى ان الانفكاك في التصور لاغير - س ره .

(٣) و ذلك لان استعمال كلمة في في المواضيع مختلفة فكون الشيء في المكان بنحو وفي الزمان بنحو وفي المحل بنحو وفي الموضوع بنحو والوجود في الماهية بنحو والماهية في الوجود بنحو و كذا الحركة في الزمان والزمان في الحركة والجنس في النوع والنوع في الجنس و غير ذلك كل بنحو - س ره .

(٤) بمناسبة انه كما ان الواحد ليس بعدد كذلك الان ليس بزمان بل مباين له نوعاً و كون المقدم والمؤخر فيه كالزوج و الفرد في العدد انما هو لكون الزمان بانواعه و أجزائه غير خال عنهما كما ان العدد بانواعه و أفراده غير خال عن الزوج والفرد و كون الساعة والدقيقة واليوم والليل والاسبوع والشهر وغيرها كالاثنين والثلاثة والاربعة وغيرها لكونها انواعا مثلها - س ره .

كالوحدة في العدد والمتقدّم والمتأخّر كالزوج والفرد فيه ، والساعات والأيّام كالاثنين والثلاثة فيه ، والحركة في الزمان كالمقولات العشر في العشرية ، والمتحرّك في الزمان كموضوع المقولات العشر في العشرية . وأمّا السكون فهو أمر عدمي لايتقدّر بالزمان لذاته ولكن لأجل إنّ الحركتين يكتنفانه يحصل له ضرب من التقدم والتأخّر [1] فلاجرم يتوهم وقوعه في الزمان .

أقول : ما من جوهر إلّا وله أو فيه ضرب من التغير كيف وقد ثبت تجدّد الطبيعة فالساكن من جهة متحرّك من جهة أخرى ، وبتلك الجهة يقع في الزمان لذاته [2] ثم إنّ الزمان يتعلّق عندنا بتجدد الطبيعة القصوى ثمّ بالحركة المستديرة الّتي هي أقدم الحركات في سائر المقولات سيّما ما للجرم الأقصى و يتقدر به سائر الحركات الأينية والوضعية وبواسطتها يتقدر الّتي في الكيف والكم [3] ، وأمّا تجدد غيرها من المقولات كالإضافة والملك وما يجري مجراهما حتى الأعدام و الإمكانات فهي حركة بالعرض لا بالذات و فيها تقدّم و تأخّر في الزمان بالعرض [4] . و أمّا الموجودات الّتي ليست بحركة ولا في حركة فهي لايكون في الزمان بل اعتبر ثباته مع المتغيّرات فتلك المعية يسمّى بالدهر ، و كذا معية المتغيرات مع المتغيرات لا من

---

(١) الاظهر ان يقال لكن لاجل ان السكونين يكتنفان الحركة الخ - س ره .

(٢) هذا لا يلائم ماسيذكره من كون الحركة في آن تجدد سائر المقولات كالاضافة والملك و ما يجرى مجراهما بتبع الجوهر من الحركة بالعرض كما لايخفى - ط مد .

(٣) أى بواسطة الحركات الاينية فقد سبق ان الحركة المكانية اقدم من الكيفية والكمية لحاجتهما اليها بلا انعكاس و ان الوضعية الفلكية اقدم الجميع و يمكن على بعد ارجاع الضمير الى الحركة المستديرة لمكان قوله يتقدر أى يتقدران بها لكونها فاعل الزمان - س ره .

(٤) عد حركة المقولات بتبع حركة الجوهر الذى هو موضوعها من الحركة بالعرض ينافى كون وجودها لموضوعها و خاصة بناءاً على ماذهب اليه من كون وجود العرض من مراتب وجود موضوعه و كيف يتصور لوجود العرض ثبات و سكون مع تغير وجود موضوعه وحركته ولوكان كذلك لاستغنى في وجوده عن وجود موضوعه هذا خلف فالحق ان هذه المقولات العرضية متحركة حقيقة بتبع حركة الجوهر لابالعرض - ط مد .

حيث تغيرها بل من حيث ثباتها [1] إذ ما من شيء إلاّ وله نحو من الثبات وإن كان ثباته ثبات التغير فتلك المعية أيضاً دهريّة و إن اعتبرت الأُمور الثابتة مع الأُمور الثابتة فتلك المعية هي السرمد وليست بإزاء هذه المعية ولا الّتي قبلها تقدّم وتأخر ولا استحالة في ذلك فإنّ شيئاً منها ليس مضايفاً للمعية حتّى تستلزمها .



(۱) اى من حيث وجودها فقد مرفى أول هذا السفران كل موجود و ان كان جسما أو جسمانياً بماهو موجود موضوع العلم الالهى كما أنه بما هوجسم واقع فى التغيرموضوع الطبيعي وبما هومتكمم موضوع الرياضى لكن ليعلم ان الدهرية فى هذه المعية ادنى من الدهرية التيفي نفس المفارقات المحضة فان الدهر وعاء المفارقات والمتغيرات باعتبارجهتهما النورانية من صقع الدهريات كما ان الدهريات الثابتات من حيث انتسابها الى الثابت السرمدى وعاء وجودها ليس هو الدهر بل انها من هذه الجهة من صقع السرمدى ووعاء وجودها السرمد ولكن سرمد الحق حق السرمدى الحق الواجب بالذات اذالسرمد يجرى مجرى الوعاء للوجود الحق الحقيقي تعالى شأنه وجل بقاؤه عن التمادى الدهرى فضلا عن الزمانى و عن الامتداد العرضى و الطولى الذى فى السلاسل العرضية - س ره ،

المرحلة الثامنة

في تتمة احوال الحركة و احكامها (١)

فصل (١)

في ما منه الحركة وما اليه الحركة ووقوع التضاد بينهما الذى منه الحركة و الذى اليه في الكيف و الكم يتضادان او يكونان كالمتضادين(٢)

أمّا في الكيف فكالحركة من السواد إلي البياض و هما متضادان بالحقيقة و كالحركة من الصفرة إلى النيلية وهما كالمتضادين لكون أحدهما أقرب إلى البياض والآخر إلى السواد ، وأمّا في الكم فمثل الحركة من الأكثر حجماً (٣) في طبيعته إلى الأقل حجما فيها وهما الطرفان وكالحركة من الذبول إلى النموّ الّذين ليسا في الغاية وهما بين المتضادين (٤)، وأما في الأين فالأيون و إن كانت في ذاتها متشابهة إلاّ أنّها بحسب الجهات يقع فيها التضاد فالحركات الطبيعية في الأين إن وقعت من

---

(١) هكذا فى اكثر النسخ و الظاهر انه غلط من النساخ لان مبحث الحركة معنون بالفصل كما مر فكيف يعنون بعض متممات لواحقها بالمرحلة ـ س ره .

(٢) الذى يهدى اليه صريح البرهان فى هذا الباب ان الحركة تبتدى من قوة محضة و ان كانوا يعدون الفعلية التى تنتهي اليه الحركة من جانب اوله مبدء لها وتنتهى الى فعلية محضة خالية عن القوة التى يتضمنه متن الحركة ومن المعلوم ان القوة و الفعل بما هما كذلك متباينتان متنافيتان ، و أما وقوع التضاد الاصطلاحى بين المبدء و المنتهى فى الحركة فلا دليل عليه وان وقع ذلك فى بعض الموارد فانما هو من الاتفاق ـ ط مد .

(٣) أى المعتبر فى التضاد هاهنا الصغر و الكبر المترقبان من نوعه لا الصغر كما فى الخردلة والكبر كما فى الفلك الاقصى ـ س ره .

(٤) أى كالمتضادين ـ س ره .

الطرف الأقصى إلى الطرف الأدنى كانت من الضد إلى الضد اذ لا جهة طبيعية إلّا هاتين وإن وقعت في البين فطرفاها كالمتضادين[١]، وأما الّتي لاتكون بالطبع فطرفاها لايخلوان عن التضاد بوجهين: أحدهما إنّ الأيون كأجزاء المقادير لايمكن اجتماعها في حدّ واحد . وثانيهما مبدئية المبدء ومنهوية المنتهى وصفان متضادان كما ستعرف فحينئذ يصير الطرفان متضادين بالعرض ، و أمّا الحركات المستديرة فليس المبدء و المنتهى فيها كما توهمه بعض إنه نقطة[٢] بل جوهر الحركة ممّا يستدعي كل قطعة منها مبدء ومنتهى لايجتمعان ففي الوضعية كلّ وضع من أوضاع الجسم المتحرك يصح أن يفرض مبدء و منتهى باعتبار عدم اجتماع زمانيهما[٣] فعلم أنّ الّذي يعرض له المبدئية أو المنتهائية قد يكون وجوده بالقوة وقد يكون وجوده بالفعل، و كذا مبدئيته و منتهائيته ، ولكل منهما قياس الى الحركة و قياس الى الآخر فقياس كلّ منهما إلى الحركة قياس التضايف إذ المبدأ مبدأ لذي المبدأ ، و أمّا قياس كلّ منهما إلى الآخر فليس بتضايف إذ ليس اذا عقل المبدأ عقل المنتهى ، و من الجائز وجود حركة لابداية لها أولانهاية لها كحركات أهل الجنة وإذهما وجوديان فليس تقابلهما بالسلب والايجاب ولا بالعدم والملكة فلم يبق إلّا التضاد .

فان قلت: فكيف يجتمعان في جسم واحد ـ والأضداد من حقها عدم الاجتماع ـ .

قلنا : الأضداد يجوز اجتماعها في موضوع بعيد لها ، و الموضوع القريب للمبدئية و المنتهائية ليس الجسم بل أطرافه وحالاته .

---

(١) أى بين الجهتين الطبيعتين و هذا هو الاكثر بل لا تحقق لما من الطرف الحقيقى الى الطرف الاخر الحقيقى فى العين ـ س ره .

(٢) بل انه وضع ولاوضع بعينه و بشخصه بل مثله كما مر ـ س ره .

(٣) وهما مافي الاجزاء الغير المجتمعة وفيها ايضاً مبدء ومنتهى يجتمعان وهما الاضافيان فان كل مبدء بالقوة فيها منتهى لما قبله و كل منتهى بالقوة مبدء لما بعده وهذان القسمان مع المبدء بالفعل و المنتهى بالفعل اعنى الطرفين يصيران ثلاثة ـ س ره .

فصل (٢)

في نفي الحركة عن باقي المقولات الخمس بالذات

قد مرّ كلام إجمالي في هذا ونزيدك بياناً فنقول : أمّا المضاف فطبيعة غير مستقلة بل تابعة فمتبوعها إن تحرك تحركت أو سكن فسكنت أو زاد فزادت أو نقص فنقصت أو اشتد فاشتدت أو ضعف فضعفت كل ذلك بالعرض لا بالذات [1].

وأما متى فقال الشيخ في النجاة : وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه فإذ كان كل حركة في متى [2] فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر [3]

---

(١) قد عرفت ان ذلك بالتبع وهو غير ما بالعرض ـ ط مد .

(٢) اى اذا كان في الواقع كل حركة في متى ، وكلمة في هنا ككون الشيء في الزمان اذ الزمان من الستة الموقوف عليها لكل حركة فلو كانت في متى حركة و كلمة في هنا ككون الحركة في المقولة لكان لمتى متى آخر وانما قال الشيخ وجوده للجسم بتوسط الحركة اذ قد مر نقلا عن الشفاء ان الشيء انما يكون في الزمان اذا كان له مقدم ومؤخر ـ س ره .

(٣) تركب الحركة بمعنى وقوع الحركة في الحركة لا يوجب الا تبطيء الحركة فلو فرض في متى حركة لم يوجب الا تبطيء الزمان في مروره ولا ضير فيه اذا لم يؤد الى التسلسل ، والذى نراه من حركة جميع المقولات بتبع حركة الجوهر لا بعرضه انما يوجب عروض حركة ملائمة لحركة الجوهر لجميع المقولات المكتنفة به و عروض زمان مشابه لها لتلك المقولات أيضاً وليس الا كالعائق الذى يعوقها عن ان تمضي موضوعها الجوهري فيتخلف عن مصاحبته بالتأخر عنه او التقدم اليه فيشبه حال الاعراض في حركتها بتبع حركة الجوهر مع حركتها في نفسها أو سكونها حركة جالس السفينة بتبعها لا بعرضها ثم حركته في نفسه أو سكونه .

ومن هنا يظهر عدم تمام ما ذكر الشيخ ره اما قوله « وجوده للجسم بتوسط الحركة فكيف يكون الحركة فيه » ففيه ان الذى فيه من الحركة بالعدد غير الحركة التى هى علته و واسطة حصوله للجسم ولا دليل على امتناعه ، وأما قوله : اذ كان كل حركة في متى فلو كانت فيه حركة لكان لمتى متى آخر هذا خلف ففيه ان متى الثاني لا يوجب الا امعان الجوهر في متى الاول وبطؤ مروره ولا محذور فيه مالم يكن هناك تسلسل ـ ط مد .

هذا خلف. وقال في الشفاء: يشبه أن يكون الانتقال في متي واقعاً دفعة لأن الانتقال من سنة إلى سنة و من شهر إلى شهر يكون دفعة.

أقول: قد مر تحقيق كون الحصول التدريجي لشيء إذا اعتبر نفسه يكون دفعياً [١]، و استشكل كثير من المتأخرين كلام الشيخ هذا و اعترضوا عليه و قد كشفنا عنه في شرح الهداية، ثم قال: وقد يشبه أن يكون حال متى كحال الإضافة في أن الانتقال لايكون فيه [٢] بل يكون أولا في كيف أو كم ويكون الزمان ملازماً لذلك التغير فيعرض بسببه فيه التبدل و الاستقرار. أقول: تابعية الزمان للمقولة ليست كتابعية الإضافة إذ ليس للزمان وجود دفعي آلي كما للمقولة بخلاف الإضافة إذ يحتمل الآنية و الزمانية، والزمان لايحتملهما ولا أحدهما فإن الحركة نفس

---

(١) انما صرف كلام الشيخ عن ظاهره لان المتى وهو الكون فى الزمان للحركة ولذى الحركة بما هوذو الحركة و كونهما فى الزمان مثل نفس الزمان على سبيل الاتصال التدريجي فانتقال المتمتى من متى الى متى انما هو على نعت الاتصال التدريجي لا انه دفعى اذلا مفصل فى الظرف ولا فى المظروف خارجاً فالانتقال من شهر الى شهر اومن ساعة الى ساعة او من دقيقة الى دقيقة اوغير ذلك تدريجي فاشار المصنف قدس سره الى ان مراد الشيخ ما حقق قبل ذلك من ان حصول التدريج و وجوده بما هو تدريج ليس بالتدريج. أقول: عندى وجه آخر وهو ان الشيخ عبر بالانتقال لابالحركة و مراده مثل الانتقال من حركة متضادة الى حركة متضادة اخرى فاراد ان الانتقال من نوع من الزمان كالليل الى نوع آخر كالنهار اومن شخص كساعة الى شخص آخر كساعة اخرى دفعى لان ظرف هذا الانتقال هو الان و الزمان و ان لامفصل فيه خارجاً الا ان له مفصلا فى نفس الامر هو الان به يتحقق له نوع و نوع و شخص و شخص ولولاه لما تحقق انواعه واشخاصه - س ره.

(٢) أقول مراد الشيخ من التابعية فى المتى لمقولة اخرى ليس التابعية فى الحركة بان يكون متى مافيه الحركة بل ان الزمان ظرف للحركة لانه من الستة الموقوف عليها للحركة فيتحقق متى كلما تحقق حركة عند الشيخ ومناط الاشتباه به اذا قيل الحركة فى متى اريد انه ظرفها كما يقال انها فى الزمان أى منطبقة عليه فيتوهم انها فيه كما يقال انها فى المسافة وليس كذلك - س ره.

تجدد المقولة الّتي فيها الحركة لأنها تابعة لها في التجدد وكذا حكم متى .

وأمّا الجدة فصح القول بأنها تابعة في الثبات والتجدد لموضوعها .

وأمّا مقولة أن يفعل وأن ينفعل فبعضهم أثبت الحركة فيهما وهو باطل إلّا أن يعنى بذلك كونهما نفس التحريك و التحرك أي الحركة من جهة [1] نسبتها إلى المحرك تارة و إلى المتحرك أُخرى ، وأما لو أُريد غير ذلك فلم يصح لأنّ الشيء إذا انتقل من التبرد إلى التسخن [2] فلايخلو إمّا أن يكون التبرد باقياً فيه فهومحال وإلّالزم أن يتوجه شيء واحدإلى الضدين في زمان واحد وإن لم يبق التبرد فالتسخن إنما وجد بعد وقوف التبرد و بينهما سكون لا محالة فليست هناك حركة متصلة من التبرد إلى التسخن على الاستمرار .

أقول : ويمكن البيان بوجه أشمل و أوجز و هو إنّ الحركة في مقولة [3]

---

(١) فيكون معنى قول هذا البعض ان الحركة تقع فيهما : ان الحركة من الجهتين المذكورتين واقعة تحت هاتين المقولتين و انها من هذين الجنسين العاليين و قد كتبنا على ما مر من الكلام الجملي ان نفس الحركة شيء غير التحريك و التحرك و الخلاف ثابت في كون نفسها من أية مقولة و انها عند المصنف قدس سره وجود لامطلقا بل وجود عالم الطبيعة ـ س ره .

(٢) أومن التسخن الضعيف الى التسخن القوى لكن الضدين حينئذ المشهوريان او اللازم اجتماع المثلين ثم ان نوقش هذا الدليل بالحركة الكيفية كالحركة من التبنية على الصفرة ثم الى الحمرة ثم الى القتمة ثم الى السواد اجبنا بان الكيف لماكان هيئة قارة و تحققه آنيا لم يتوجه ان يقال يبقى في الان الثاني اولا يبقى ولا يلتزم السكون بين درجات مافيه بخلاف ان يفعل وان ينفعل لانهما التاثير و التأثر التدريجيان فلايتمان في الان والحركة في اى شيءكان لابدان يكون حال المتحرك بها قبل آن الوصول وبعدآن الوصول مخالفاً لحاله آن الوصول ومطالبة السكون بين امرين تدريجين كمطالبته بين حركتين متضادتين فلا غرو فيها ـ س ره .

(٣) قد عرفت المناقشة فيه و المقولة لوفرضت ملازمة في وجودها للحركة لم يكن بد من فرض حدود آنية لها تنقطع بها الحركة وتكون افراد آنية للمقولة دفعاً للتشكيك في الماهية نهاية مافي الباب كون أفراد المقولة التي هذا شأنها كالفعل والانفعال ومتى

عبارة عن حصولها شيئاً فشيئاً فلها في كل آن من زمان الحركة فرد آخر فكل ما لايمكن وجوده في آن لايمكن وقوع الحركة فيه و إلّا لكان الآني زمانياً بل الآن زماناً[1] .

ولقائل أن يقول : إنّ الشيء قد ينسلخ عن فاعليته يسيراً يسيراً لا من جهة تنقص قبول الموضوع لتمام ذلك الفعل بل من جهة هيأة في الفاعل .

فنقول : ذلك إمّا لأجل أنّ قوته تفتر يسيراً يسيراً إن كان الفعل بالطبع ، وإما لأنّ العزيمة تنفسخ يسيراً يسيراً إن كان بالإرادة أو كانت الآلة تكلّ إن كان آلياً وفي جميع ذلك يتبدل الحال في القوة أو الإرادة أو الآلة ثم يتبعه التبدّل في الفاعلية بالتبعية لا بالذات وعلى ماقررناه فلا ورود لمثل هذا كما لايخفى[2].

فصل (۳)

في حقيقة السكون و ان مقابل الحركة أى سكون هو و انه كيف يخلق الجسم عنهما جميعاً

اعلم أنّ كل جسم إذا لم يتحرك فهناك معنيان أحدهما حصوله المستمر في

---

* بالقوة دائماً فافهم ذلك ، واى مانع من عروض الانقسام ثانيا لاقسام امتداد من الامتدادات بعد ماقطع الانقسام الاول الامتداد المذكور و ابطله بعروضه كما لامانع عن عروض العدد لاحاد عدد آخر كالعدد المؤلف من آحاد هى فى نفسها عشرات و من هنا يظهر الجواب عن المحذور الذى ذكره ره لوقوع الحركة فى المقولتين وهو لزوم كون الانى زمانياً بل الان زمانا فان اللازم كون الان الذى هو آن بالنسبة الى حركة زماناً بالنسبة الى حركة اخرى و كذا الانى والزمانى لاكون الان زماناً بالنسبة الى الحركة التى هو آنها بعينها - ط مدظله .

(۱) الاظهر عكسه الا أن يكون من باب العكس أو يكون المراد هو الان على فرض الحركة فيه - س ره .

(۲) و الحق ان جميع الاعراض كالطبيعة سيالة الا ان عدم القرار فى بعضها معتبر فى وجودها كالتى يقع فيها الحركه وفى بعضها فى مفهومها كان يفعل وان ينفعل والمتى والحركة وفى بعضها يقع بالعرض لمنشأ انتزاعها كالاضافة - س ره .

أين أو كم أو كيف أو غيره . والثاني عدم حركته الّتي من شأنه فاتفق القوم على تخصيص اسم السكون بالمعنى العدمي ، ولهم في ذلك حجتان .

الأولى إنّ السكون مقابل للحركة بالاتفاق ، والتقابل بينهما لا يتحقق إلّا إذا كان مفهوم السكون عدمياً لما تقرر إنّ حدود المتقابلات متقابلة ؛ فإذا حددنا الحركة أولا بأنها كمال أول لما بالقوة لابدّ أن يؤخذ في حدّ السكون مقابل شيء من أجزاء هذا التعريف ، فإذا جعلنا السكون وجودياً فلابد من حفظ الكمال له إذ كل وجود فهو كمال فحينئذ يتعين أن يذكر في حده مايقابل أحد القيدين الآخرين فاما أن نقول إنه كمال ثان لما بالقوة أو نقول كمال أول لما بالفعل فعلى الأول يلزم أن يكون قبل كل سكون حركة وإلّا لم يكن ثانياً وعلى الثاني يلزم أن يكون بعد كل سكون حركة و إلّا لم يكن أولا ، و اللازمان باطلان فحدّ عدان فبقي أن نورد في رسم السكون مقابل الكمال وهو الأمر العدمي لامحالة ، وأما إذا رسمنا السكون أولا (١) وعنينا به الأمر الوجودي وهو حصوله في الحيّز فلابد من تقييده بمالا يشعر بالاستمرار وما يرادفه فلا يمكن إلّا بذكر الزمان أو مايلزمه كقولك حصول الشيء في المكان الواحد زماناً أو أكثر من آن أو الحصول في شيء بحيث يكون قبله أو بعده فيه و كل ذلك لا يعرف إلّا بالحركة الّتي فرضنا إنّها لا تعرف إلّا بالسكون (٢) فيلزم الدور وهو محال فبقي أن يكون الرسم للحركة أولاً وبالذات ثم يطلب منه رسم السكون بوجه يكون مقابلا له ، وذلك لايتأتى إلّا إذا كان عدمياً .

وأمّا الحجة الثانية فهي إنّ في كل صنف من أصناف الحركة أمراً عدمياً يقابله ،

---

(١) هذا عذر لان يقال ما ذكرتم انما يتم لوعرفتم الحركة اولا وجعلتموها معياراً لمعرفة السكون فهلا عكستم الامر ـ س ره .

(٢) لان الزمان قدر الحركة و الان طرف الزمان و القبل و البعد من الظروف الزمانية واما ان الحركة لاتعرف الا بالسكون فلان الكمال الاول المأخوذ فى تعريف الحركة لايعرف بالسكون و كذا الفعل المأخوذ فى تعريف القدماء ان الحركة خروج الشيء من القوة الى الفعل تدريجاً . وأيضاً فرضنا ان نعرف السكون أولا ثم الحركة ـ س ره .

فللنمو وقوف يقابله ، وللاستحالة سكون يقابله ، وللنقلة عدم يقابلها ، و كما إنّ السكون المقابل للنموليس هو الكم المستمر بل عدم تغيره ، ولا المقابل للاستحالة هوالكيف المستمر بل عدم ذلك التغيّر ، فكذا السكون المقابل للحركة الأينية ولغيرها ، وليس هذا ببحث لفظي كما زعمه بعض الفضلاء ، ثمّ زعم بعضهم إنّ المقابل للحركة هوالسكون فيمبدء الحركة لافي نهايتها . وقيل : المقابل لها هوالّذى وقع في الانتهاء ، ولكل من القائلين حجج على صحة رأيه ، والحق إنّ السكون فيالمكان مقابل للحركة منه وللحركة إليه جيعاً فانّ السكون ليس عدم حركة خاصة وإلاّ لكان كل حركة سكوناً فيغير تلك الجهة بلهوعدم كلحركة ممكنة في ذلكالجنس، ثم لو أوجبنا أن يكون المقابلللحركة الطبيعية سكون طبيعيكان المقابل للحركة الطبيعة إلى فوق هوسكون إلى فوق لأنّ ذلك هوالطبيعي لا الّذي في جهة التحت . و المقابل للحركة الّتي إلى أسفل هو السكون في أسفل لما علمت فحينئذ المقابل للحركة هوالسكون فيالمنتهى .

و أمّا كيفية خلوّ الجسم عن الحركة والسكون جميعاً فذلك في ثلاثة أُمور :

الأوّل فيالجسم الّذي يمتنع خروجه عن حيّزه الطبيعي مثل كليات الأفلاك والعناصر فهي غير متحركة عن مكانها ولاساكنة أيضاً لأنّ السكون عدم الحركة ممّا من شأنه أن يتحرك فاذا لميكن من شأنها الحركة لم تكن ساكنة بل هي ثابتة في أحيازها لاساكنة ولامتحركة .

و الثاني كل جسم إذا لم يماسّه محيط واحد أكثر من آن واحد مثل السمك في ماء سيال أو الطير في هواء متحرك فذلك الجسم غير متحرك لعدم تبدل أوضاعه بالنسبة إلى الأمور الخارجة عنه ، ولاساكن أيضاً لأنه غيرثابت في مكان واحدزماناً والسكون لاينفك من ذلك .

الثالث كل آن من آنات زمان الحركة كابتدائها و انتهائها ليس الجسم فيه ساكناً ولامتحركاً لأنّ الحركة منقسمة فيمتنع وقوعها فيالآن فاذااستحال اتصاف الجسم بالحركة في الآن لم يكن ساكناً فيه .

أقول : في كل واحد من الأمور الثلاثة نظر أمّا الأول فقد مرّ إنّ القبول و الإمكان المأخوذ في تعريف العدم قد اكتفى بعضهم بما هو بحسب الجنس القريب فكلّيات العناصر يمكن أن يسمّى عدم حركتها في الأين سكوناً .

و أمّا الثاني فهومع ابتناء ماذكر فيه على مذهب القائلين يكون المكان سطحاً يمكن أن يقال إنّ كلامن السمك والطير ساكن فيمكانه وإن تبدلت عليه السطوح لأنّ ذلك لم يقع من قبله كحال جالس السفينة السائرة [1] فانّ الحركة لابُدّ فيها من فاعل مؤثر و قابل متأثر فاذا لم يفعل فاعل في قابل موجود تحريكاً فليس هناك إلاّ السكون فقط [2].

وأمّا الثالث فنقول فيه : المتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة متصف بالحركة دون السكون [3] وإن لم يتصف بالحركة في الآن .

فان قلت : إذا لم يتحقق الحركة في الآن لم يكن الموضوع متصفاً بالحركة في الآن فيتصف بمقابل تلك الحركة وهوالسكون .

قلنا : مقابل الحركة في الآن عدم الحركة في الآن بأن يكون في الآن قيداً للحركة لاللعدم فلايلزم أن يكون الجسم متصفاً في الآن بذلك العدم بل بالحركة الواقعة في الزمان الّذي ذلك الآن حدّ من حدوده ، نعم يخلو الجسم في كل آن من زمان حركته من الحركة فيذلك الآن والسكون في ذلك الآن وهما ليسا بنقيضين كما عرفت بل ليسا بحركة وسكون لأنّ الزمان مأخوذ في حدّ كل منهما .

و أيضاً رفع الأخص لايستلزم رفع الأعم ، و الحركة في الآن أخص من

---

(١) فيه منع ـ ط مد .

(٢) أى داخلى مختص بموضع الحركة فلا يرد ان هذا التبديل ليس بلافاعل ـ س ره.

(٣) أى المتحرك فى كل آن متصف بالحركة التى فى الزمان وان لم يتصف بالحركة فى الان لان السالبة قد تنتفى بانتفاء الموضوع وهذا مثل أن يقال لا ينفك وجود العقل الذى فى الدهر عن الوجود الواجب الذى فى السرمد ولاينفك وجود الفلك الذى فى الزمان عن الوجود العقل الكلى الذى فى الدهر فان اللازم فى وعائه لاينفك عن الملزوم فى وعائه ـ س ره .

الحركة مطلقاً ، والّتي ارتفعت عن الجسم في الآن هي طبيعة الأخص ولايلزم منه رفع طبيعة الأعم .

فصل (٤)

في الوحدة العددية والنوعية و الجنسية للحركة

قدعرفت إنّ الحركة كمال و صفة وجودية لموضوعها ، و عرفت إنها متعلقة بأُمور ستة فوحدتها متعلقة ببعض تلك الأمور ، أمّا وحدتها الشخصية فلايخلو عن وحدةالموضوع ووحدة الزمان إذ لابدّ من وحدتهما في وحدة كل عرض فإنّ البياض الموجود في أحد الجسمين غير الموجود في الجسم الآخر ، و إذا عاد بياض جسم بعد زواله (١) لم يكن العائد هو الّذي زال، وكما إنّ البياض لايتكثر بالنوع أوبالجنس لنفس تكثر موضوعه بالنوع أوبالجنس فكذلك لايوجب تكثر الموضوع نوعاًأوجنساً تكثر الحركة بهما ، وذلك لأنه لابد في تكثر الأنواع من اختلاف الفصول الذاتية ، والاضافة إلى الموضوع من الأحوال العارضة لسائر المقولات العرضية لامدخل لها في ماهياتها ولذلك يجوز أن يجتمع سائر المقولات في موضوع واحد فالحركة الواحدة بالشخص هى الّتي موضوعها وزمانها ومسافتها واحدة (٢) وإذا اختلف شيء منها تعددت

---

(١) فكذا اذا عادت حركة بعد زوالهما الى الموضوع الاول بعينه لم يكن العائدة هى الزائلة لاختلاف الزمان و معلوم ان الاتصال الوحداني المساوق للواحدة الشخصية مقطوع حينئذ وزمان كل واحدة مع عرض ما مشخص كما مر ولكن اذا لم يقطع الاتصال فما في الزمان الثاني من الحركة بقاء الشخص الاول لاشخص آخر - س ره .

(٢) في العبارة قصور لان وحدة خمسة من الامور المتعلق بها الحركة معتبرة في وحدتها الشخصية بانضمام ما منه وما اليه اذ باختلافهما يختلف الحركة شخصاً وان فرض اتحادالامور الاخرى كما ان باختلاف المسافة يختلف الحركة شخصاً وان فرض اتحاد الباقي، ان قلت : باختلاف ما منه وما اليه يختلف الحركة نوعاً كما سيصرح به . قلت : اولا المسافة أيضاً كذلك وثانياً ان الشخص موقوف على النوع والنوع على المنوع والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فكما انه اذا تبدل واحد من الثلاثة

الحركة شخصاً لا نوعاً و إنما يختلف بالنوع إذا اختلف مباديها (١) وهي مامنه وما فيه و ما إليه ، أماما فيه فمثل أن يكون إحدى الحركتين من مبدء إلى منتهى بالاستقامة و يكون الأخرى بالاستدارة ، و مثل أن يكون إحدى الحركتين من البياض إلى الصفرة إلى الحمرة إلى القتمة إلى السواد ، والأخرى منه إلى الفستقية ثم إلى الخضرة ثم إلى النيلية ثمّ إلى السواد ، و أماما منه وما إليه فمثل الصاعد والهابط فيجب إنه إذا اختلف شيء من هذه الثلاثة في شرائط وأحوال تتعلق الحركة بها لم يكن واحدة بالنوع ، و ربما يظن إن التسود والتبيض وإن اختلفا في المبدء و المنتهى طريقهما واحدة ، و كذلك زعم إنّ الصعود يخالف النزول لا بالنوع بل بالأعراض والكل خطأ ، و كذلك المستقيمة و المستديرة متخالفتان نوعاً لاختلاف مافيه الحركة نوعاً لأنّ الخط المستقيم يخالف المستدير بالنوع ، و كذلك يتخالف المستديرات المتفاوتة التحديبات كما إنّ الحركات المتفقة في نوع السواد مخالفة للمتفقات في نوع البياض لاختلاف مافيه الحركة ، و الحركات المتفقة في النوع

✲ المشخصة حصل شخص آخر من الحركة كذلك اذا تبدل مامنه وما اليه نعم اختلاف الفاعل للحركة لايوجب اختلافها الشخصي فضلا عن النوعي كما اذا حرك العجلة محركان والماء في السخونة مسخنان بشرط عدم انقطاع الحركة الشخصية فيما بينهما ولايلزم توارد علتين مستقلتين على معلول شخصي كما لايخفى و بالجملة ارتفاع كل واحد من الامور الخمسة موجب ارتفاع وحدتها الشخصية و اختلافها موجب اختلاف الشخصي - س ره .

(١) اى مباديها القوامية التى هي كالفصول المقومة فتنوع الحركة باختلاف هذه لا باختلاف مبدئيها الفاعلي والقابلي والزمان وقد اشار « س » بالامثلة الى ان الاختلاف في الثلاثة لموجب لتنوع الحركة اختلاف مخصوص كصاعدتين فى مسافتين و كتفاوت المبدئين والمنتهائين بالعدد فقط لا بالمضادة وبالجملة اختلافها الشخصي موجب الاختلاف الشخصي فى الحركة و اختلافها النوعي موجب نوعي فيها فلا يتوهمن التناقض من عده المسافة من المشخصات اولا ثم من المنوعات ثانياً سيما مع تصريحه بقوله لانوعا - س ره .

لاتتضاد ، وأما السرعة والبطؤ فلا يختلف بهما الحركة في النوع [1] إذهما يعرضان لكل صنف من الحركة ، و أمّاالحركتان المختلفتان في الجنس فالحركة فيالكيف والّتي في الكم .

شك وازالة قول من قال : إنّ الحركةلاتوصف بالوحدة كما لاتوصف بالهويةلأ نهاشي،فايت ولاحق يزال كماعلمت بأنّ الحركة من حيث كونها حركة لا تنقسم إلى قسمين فهي واحدة كما إنّ العشرة [2] من حيث ذاتها غيرمنقسمة فهي وإن كانت عشرة لغيرها واحدة في ذاتها ، وقد مر إنّ لها وجوداً في الخارج سواءٌ كانت بمعنى القطع أوبمعنى التوسط .

وقد تفصّى بعضهم عن تلك الشبهة بأنّ مثل الحركة الواحدة في أنها قد تعدم منهاأشياء ويكون مع عدم تلك الأشياء محفوظة الوجود مثل صورة البيت الّذي يستحفظ واحدة بعينها مع خروج لبنة لبنة منها وسدّ الخلل بما يقوم مقامها ، وكذلك صورة كلّ شخص من الحيوان و النبات .

أقول : حال الحركة و العدد ليس كحال البيت و الشخص من الحيوان أو النبات فإنّ كلامنهما صورته عين مادته وحدتهما بعينه وحدة الكثرة بالقوة أوبالفعل بخلاف ما ذكره من البيت والشخص المغتذى .

قال بهمنيار في التحصيل إشارة إلى ماذكر من التفصي [3] : و ليس يعجبني

---

(١) بل لايختلف بهما بالشخص فضلا عن النوع لان شخصاً واحداً من الحركة عند القرب من النهاية المطلوبة تصير اسرع مما عند البعد كما قالوا - س ره .

(٢) هذا على سبيل التنزل و الا فالحركة لاتصالها من قبيل الخط الواحد الذى هوالكم المتصل الذى هو أقوى وجوداً و اتم وحدة من الكم المنفصل فاذا كان العشرة التى هى عين الكثرة بالفعل من جهة لاتخلو عن وحدة وهويه لم يخلو الحركة عنهما بطريق اولى لان كثرتهما بالقوة - س ره .

(٣) اى تقدير او ارتضاء لهذا الجواب المذكور من المصنف قدس سره بان كل موجود فى عالم الكيان هذا شأنه و كل ثابت و واحد منه هذا ديدنه فانه مركب من الفايت واللاحق و المتصرم والمتجدد والمنقسم والمتعدد ومع ذلك هو موجود واحد ثابت ذو هوية -س ره .

أمثال هذه الأجوبة فإنه يستحيل أن يكون للكائنات الفاسدات صورة ثابتة من دون أن يقضي بثبات أجزاء وجدت فيها من أول الكون محفوظة إلى وقت الفساد لاتفارق ولا تبطل و تكون مقارنة لصورة واحدة أو قوة واحدة تستحفظان التخلل الواقع في عين(غير خ ل)تلك الأجزاء بما يورده من البدل و البيت القائم بما يسدّ مسدّ اللبن المنقوص ليس هوماكان قبل النقص إذالتركيبات هيمن جملة الأعراض تفسدبفساد حواملها ولا يصح عليها الانتقال ، و كذلك الظل في الماء السائل ليس [1] واحداً بعينه لأنه حال للقابل فإذا استحال القابل لم يبق صفته كما إنه إذا استحال القابل مطلقاً لم يبق صفة مطلقة انتهى ؛ فعلم أنّ الحركة الواحدة ليس وحدتها كوحدة البيت و ما يجري مجراه بل هي أحق بالوحدة منها ، و أما بقاء وحدة الموضوع في النمو و الذبول فقد مربيانه و الحركة الفلكية بالمعنى [٥] الّذي به يكون بين ماض و مستقبل هيواحدة باقية عندهم أبداً وهي عندنا متبدلة في كل آن لكن الّتي تبقى من الصور المتجددة المادية لكل فلك هي صورة واحدة عقلية باقية ببقاء الله ، و هي الواسطة عندالله بين هذه المتجددة السابقة و اللاحقة ، و أما هذه الّتي بمعنى القطع فيشبه أن يكون وحدتها بالعرض ووحدتها ليست كوحدة ذلك الأمر التوسطيلأنها عقلية علمية و هذه اتصالية منقسمة بالقوة و العلم عندالله [2] .

---

(١) و هذا الظل او الضوء المتجدد آناً فآناً مع كونه يترائى واحداً نظير تجدد الامثال فى اكوان العالم وقبض عالم بمقتضى اسمه المعيد والقابض واحياء عالم آخر فى ثاني الحال بموجب اسمه المبدء والباسط وهذا سنته تعالى ولن تجد لسنة الله تبديلا وهذا حال وجود العالم باعتبار وجهه الى نفسه واما باعتبار وجهه الىالله القديم تعالىفهوثابت واحد بلا تجدد وتكرار وعود ورجع - س ره .

(٢) متمملدفعالشكبان الحركة التوسطية الفلكيةعندهم ثابتة واحدة بسيطةدائمة وهذا فوق الوحدة التى انكرها الشاكوالحركة الفلكية باعتبارالتوسطالموصوف مستند الى الجاعل الثابت القديمالواحدالبسيط كما انهاباعتبارمراتب القطع مسند اليهاللحوادث وهكذا ربطوا الحوادث بالقديم - س ره .

فصل (٥)

في حقيقة السرعة و البطؤ و انهما ليسا بتخلل السكون

لما استحال وجود حركة غير متجزية أو متجزية إلى ما لا يتجزى ولو بالقوة فاستحال كون السرعة و البطؤ بتخلل السكنات، أما الأول فلأنه لو جاز وجود حركة لا تتجزى لجاز وجود مسافة غير متجزية و اللازم محال لما سيأتي في مباحث الجواهر فكذا الملزوم، وبيان الملازمة بأن الحركة مطابقة للمسافة، والمسافة اتصالها باتصال الجسم و هو متجزلا إلى نهاية فالحركة غير منتهية في التجزية، وأما الثاني فلو كانت حركة أسرع من حركة والأخرى أبطأ منها لأجل تخلل السكنات يلزم أن يرى المتحرك ساكناً و الرحى متفككاً[١]، و ذلك لأن نسبة زمان السريع من الحركة إلى زمان البطيء كنسبة مسافة البطيء إلى مسافة السريع فلو فرض متحركان زمان حركة أحدهما عشر زمان حركة الآخر و كان المقطوع من مسافة إحداهما آلاف الوف مسافة الأخرى واتفقا في الأخذ والترك لوجب أن يرى الأبطاء حركة ساكناً في خلال حركته المحسوسة متصلة في أجزاء من ذلك الزمان نسبتها إلى أجزائه التي وقعت الحركة فيها كنسبة مسافة السريع إلى مسافته كمثال حركة الشمس وحركة الفرس الشديد العدو ولغير ذلك من الحجج البينة المذكورة في الكتب.

فصل (٦)

في احوال متعلقة بالسرعة و البطؤ

منها إن كلامنهما مشترك معنوى بين ما يوجد منه في المستقيمة و المستديرة و الكمية و الكيفية لاتحادها في الحد المشترك و هو القطع للمسافة في زمان أقل

(١) الاولى بناء البيان على ان كل جزء من الحركة فعلية لسابقه و قوة بالنسبة الى لاحقه ومن الممتنع تخلل العدم بين قوة الشيء وفعليته بعينه وأما الحس وخاصة البصر فباله من الخطاء فيما يناله من الحركة و السكون - ط مد.

ومنها إنّ من أسباب البطؤ في الحركات الطبيعية ممانعة المخروق ، و في القسرية ممانعة الطبيعة [(١)] ، و في الارادية هما جميعاً .

و منها إنّ التقابل بين السرعة والبطؤ ليس بالتضايف لأنّ المضافين متلازمان في الوجودين ، و هما غير متلازمين في واحد من الوجودين[(٢)] و ليس تقابلهما أيضاً بالثبوت و العدم لأنهما إن تساويا في الزمان كانت السريعة قاطعة من المسافة ما لم يقطعها البطيئة ، و إن تساويا في المسافة كان زمان البطيئة أكثر فلأحدهما نقصان المسافة و للاخر نقصان الزمان فليس جعل أحدهما عدمياً أولى من جعل الآخر عدمياً فلم يبق من التقابل بينهما إلّا التضاد لا غير [(٣)] .

---

(١) اى الممانعة المختصة بالقسرية بالنسبة الى الطبيعية و الا فهاهنا أيضاً ممانعة للمخروق كما فى الحجر المرمى الى فوق فى الماء أوفى الهواء ـ س ره .

(٢) ان قلت : كيف لايتلازمان فى التحقق وقد اخذ فى حدهما الزمان الاقل والاكثر وهما مضافان . قلت : اولا لانسلم انماذكرحد وثانياً ان المراد السرعة والبطؤ الحقيقيان والمراد بالاقل والاكثر فى تعريفهما القليل و الكثير نعم قد يراد بهما ما بالقياس وهما مضافان ومرجعهما الاسرعية والابطائية نظير ماسبق فى مبحث التشكيك من الشيخ ان الطول الحق لايقبل الازيد والانقص بل الطول المضاف وان الكثير بلا اضافة هوالعدد والكثير بالاضافة عرض فى العدد ـ س ره .

(٣) اشتراط غاية الخلاف بين التضادين لا يلائم وكون السرعة و البطؤ متضادين اذ مامن سريع اوبطيء من الحركة الا ويمكن فرض ماهو اسرع منها أو ابطأ ولا يجد فيه ماذكره رحمه الله من ان قوى التحريك وكذا القوى المعاوقة متناهية فان الملاك فى خلافهما بحسب الطبع لابحسب الصدفة فى الوجود والحق ان الصفة الثابتة الواقعية للحركة هى السرعة فحسب وهى حالة المرور و الانقضاء التى فى كل حركة وهى لما كانت مختلفة فى الحركات نسب بعض مصاديقها الى بعض فحصلت السرعة و البطؤ النسبيتان فما من سرعة فى حركة الا وهى بطؤ بالقياس الى مافى حركة هى اسرع منها و كذا الحال فى جانب البطؤ فالسرعة فى الحركة كالشدة فى الوجود بمعنى ترتب الاثار ثم ينشأ بمقايسة البعض الى البعض معنى الشدة والضعف وهما وصفان نسبيان .

ومن هنا يظهر ان السريع مساوق للحركة مع انقسامها الى السريعة والبطيئة كما

و منها إنّ تقابل السرعة و البطؤ لمّا كان بالتضاد كما مرّ والمتضادان يقبلان الأشد و الأضعف فيجب أن يكون لكل منهما غاية في الشدة فلابد أن ينظر في أنه كيف يتصوّر سرعة لا أسرع منها و بطؤلا أبطأ منه .

أقول: إنّ القوة المزاولة للتحريك لابد وأن تكون متناهية فلهاغايةفيالسرعة لا يتعداها ، و أمّا الغاية في البطؤ فهي أيضاً توجد باعتبار القوة الممانعة للحركة كممانعة قوام المخروق أوالطبيعة في المقسور للقسرية و غير ذلك .

و منها إنّ العلامة الطوسي ذكرفي رسالة بعثها إلى بعض معاصريه مورداًفيها بعض الإشكالات العلمية هذا الإشكال بقوله : لما امتنع وجود حركة من غيرأن يكون على حدّ معين من السرعة و البطؤ وجب أن يكون للسرعة والبطؤمدخل في وجود الحركات الشخصية من حيث هي شخصية ، والسرعة والبطؤ غير متحصلي الماهية إلّا بالزمان (١) فاذاً للزمان مدخل في علية الحركات الشخصية فكيف يمكن أن يجعل حركة معينةعلّة لوجود الزمان ، ولا يمكن أن يقال الحركة من حيث هي حركة علّة للزمان ومن حيث هي حركة مّا متشخصة بالزمان كما إنّ الصورة من حيث هي الصورة سابقة على الهيولى ومن حيث هي صورة مّا متشخصة بهالأنّ الحركة ليست من حيث هي حركة علّة للزمان و إلّا لكان لجميع الحركات مدخل في عليته إنماهي

---

*ان الوحدة مثلا مساوقة للوجود مع انقسامه الى الواحد والكثير ويتبين به انالسرعة و البطؤ لا تقابل بينهما حقيقة كما انالواحد والكثير لاتقابل بينهما حقيقة وقد بينا ذلكفي مباحث الواحد و الكثير و يتبين أيضاً ان البطؤ معلول تركب الحركة كما ان الكثرة معلول تركب الوجود فكلما كانت الحركة أشد بساطة كانتاسرع و بالعكس فيجانب البطؤ كما ان الوجود كلما كان ابسط كان اشد واقوى و هذا و ان لم يذكره احد من اساطين الحكمة لكنه لامناص منه بالنظر الى براهين المسألة فتبصر - ط مد .

(١) لما عرفت من اخذالزمان فى تعريفهما ومن هنا كان تقسيم الحركةالىالسريعة و البطيئة بحسب الزمان كما ان لها تقسيمات اخرى بحسب باقى الستة المتعلق بها الحركة - س ره .

علة للزمان من حيث هي حركة خاصة متعينة في الخارج فما وجه حل هذا الإشكال انتهى كلامه.

أقول: ما صادفنا جواباً لأحد فيه، والذي خطر بالبال حسبما أشرنا إليه سابقاً إنّ عروض الزمان للحركة إنما هو في ظرف التحليل فإنّ الحركة و الزمان كما مرّ موجودان بوجود واحد؛ فعروض الزمان للحركة التي يتقدر به ليس كعروض عارض الوجود لمعروضه بل من قبيل عارض الماهية كالفصل للجنس و الوجود للماهية ومثل هذه العوارض قد علمت أنها متقدمة باعتبار متأخرة في اعتبار فالحركة الخاصة تتقوم بالزمان المعين في الخارج [1] لكن الزمان المعين عارض لماهية الحركة من حيث هي حركة في الذهن فهو كالعلة المفيدة لها بحسب الوجود و التعين، و هي كالعلة القابلة له بحسب الماهية هذا كله في ظرف التحليل العقلي و أما في الخارج فلا علّة ولا معلول ولا عارض ولا معروض لأنهما شيء واحد.

فصل (٧)
في تضاد الحركات

أمّا المختلفة الأجناس فلا تضاد بينهما فيجوز أن يجتمع الاستحالة و النمو و النقلة في موضوع واحد؛ فإن تعاندت في وقت فذلك ليس لماهياتها بل لأسباب خارجة، و أما التي تحت جنس واحد كالتسوّد و التبيض فهما متضادتان، و كذا

---

(١) هذا نظير الوجود والماهية فانه لو لم يكن وجود خاص لم ينتزع منه ماهية فهي كالمعلول له وأما في الذهن فالماهية موصوفة و الوجود صفتها وتصير موضوعاً في الهلية البسيطة ثم ان التقوم في الخارج باعتبار وجود العنوانين في الخارج و ان كان وجودهما واحدواما النفي عن الخارج بعد سطرين فباعتبار الوحدة و الحل عندي ان الحركة الدهرية علة للزمان حتى الان السيال واما الحركات الزمانية فهي معلولة للازمنة المعينة لاسيما عند المصنف (قدس سره) ان الطبيعة سيالة و الحركة تجددها والزمان قدرها ـ س ره .

النمو و الذبول فلكلٍّ منهما حد محدود في الطبع يتوجّهان إليه ، و اعلم أنّ تضاد الحركات لابدّ و أن يكون متعلقاً بشيء من الأمور الستة الّتي بها تعلقت الحركة فنقول : تضاد الحركتين ليس لأجل الموضوع لأنّ الأضداد قد يعرض لها حركات متفقة في النوع كالنار في حركتها إلى فوق طبعاً و الماء في حركته إليه قسراً ، ولا أيضاً لأجل الزمان لأنّ الزمان نفسه لا يتضاد ، ولا أيضاً لأجل المسافة لأنّ مافيه الحركة قديكون متفقاً والحركات فيه متضادة فإنّ الطريق من السواد إلى البياض قد يكون بعينه من البياض إلى السوادوالحركة إلى البياض ضدالحركة إلى السواد و كذا تضادها لتضاد الفاعل [١] ، و بالجملة فالأسباب المتوسطة إذاً لا أضداد لها فكيف يتضاد الحركات لأجلها فبقي أن يكون لأجل مامنه وما إليه ، وقد مرّ إنهما متضادان بوجه من الوجوه فهما إذا كانا متضادين بالذات كانت الحركة متضادة لا كيف اتفقت فإنّ الحركة من السواد إذا لم يكن توجهاً إلى البياض بل إلى الإشفاف لم يكن ضدّاً للحركة إلى السواد ؛ فالحركات المتضادة هي الّتي أطرافها متقابلة سواءٌ كان تقابلها في ذواتها كالسواد والبياض أو يكون تقابلها بالقياس إلى الحركة إذ قد عرض لأحدهما إن كان مبدء لحركة و للآخر إن كان منتهى لتلك الحركة ، و ليس إذا كان شيء كالحركة متعلقاً بشيء كالطرف و يكون ذلك الشيء ليس يعرض له التضاد في جوهره بل يعرض له بالعرض كالمبدئية يجب أن يكون تضاد المتعلق به تضاداً بالعرض و ذلك لجواز أن يكون هذا الّذي هو عارض للمتعلق به كالمبدئية داخلا في جوهر المتعلق كالحركة ؛ فإنّ الجسم الحارّ و البارد يتضادان بعارضيهما وهما التسخين و التبريد ، و التضاد بينهما بالحقيقة وعلى هذه الصورة فإنّ الحركة ليست تتعلق بطرف المسافة من حيث هو طرفها فقط بل من حيث هو مبدء و منتهى فإنّ جوهر الحركة يتضمن التقدم و التأخر لأنّ حقيقتها مفارقة و قصد فجوهر الحركة يتضمن المبدأ و المنتهى [٢] فالأطراف من حيث هو مبدأ و منتهى يتعلق به

---

(١) كالحر الفاعل للتسود والبرد الفاعل له - س ره.

(٢) ليس المراد بهما السكونين في المبدء و المنتهى بل الاكوان المتعاقبة المتصلة في القطع والكون السيال بحسب النسب في التوسط كما قال حقيقتها مفارقة وقصد - س ره

الحركة فهي متقابلة و مع تقابلها مقومة للحركة و إن كانت غير مقومة لموضوع الحركة فالضدان ذاتيان للحركة و ليسا ذاتيين للطرفين .

فصل (٨)

☼(في ان المستقيمة من الحركة لا تضاد المستديرة ولا)☼ المستديرات المتخالفة الانحداب تضاد بعضها . لبعض لاجل هذا الاختلاف

و ذلك لأنّ الأختلاف في الاستقامة و الاستدارة ليس اختلافاً في أمرين يتواردان على موضوع واحد بل موضوع الاستقامة [1] كالخط يمتنع أن يستحيل من استقامته إلى الاستدارة إلا لفساده ؛ فالاستقامة والاستدارة ليستا بضدين فكيف الحركة المستقيمة و المستديرة ، و كذا حكم مراتب الاستدارات بعضها لبعض لأنها لا تتعاقب على موضوع واحد . على أنك قد علمت [2] أن ليس تضاد الحركة لتضاد ما فيه الحركة ولو كانت مضادة المستديرة لغيرها بسبب الطرفين [3] أمكن أن يكون لمستديرات و قسي لا نهاية لها بالقوة و ترمعين من خط مستقيم واحد فيلزم أن يكون لكل حركة فيها [4] أضداد لا نهاية لها بالإمكان لكن ضد الواحد واحد بالفعل أو بالقوة

---

(١) و ذلك لان الخط بسيط ليس كالجسم الذى يبقى فى الانقلابات بمادته و يفسد بصورته والاستقامة والانحناء امافصلان للخط واما لازمان وخاصتان لنوعين من الخط وايا ما كانا يستلزم تبدلهما تبدل الخط - س ره .

(٢) وجه آخر لنفى التضاد عن الحركتين بنفيه عما فيه من الخط المستقيم والمستدير كما مر فى الفصل السابق - س ره .

(٣) بان يكون ما منه فى المستقيمة هو ما اليه فى المستديرة فيتعاكسان لا انهما يتوافقان - س ره .

(٤) انما لم يقل للحركة فيه اى فى الوتر ليشمل تضاد كل مستديرة منها مع المستديرات الاخر - س ره .

و هو الّذي في غاية البعد عنه . على أنَّ تلك القسيّ تتخالف بالنوع لا بالشخص [١] نعم لا مانع من أن يتم في اُمور لا تضاد لها بالذات تضاد من جهة اُخرى وفي معان آخر كما إنّ التوسط في الأخلاق مضاد للنقص و الإفراط كليهما ، و النقص و الإفراط متضادان تضاداً ذاتياً ، و تضادهما للوسط تضاد بالعرض. لأجل معنى آخر و هي الرذيلة فيهما و الفضيلة في الوسط فالرذيلة معنى يلزمهما و ضدها وهي الفضيلة يلزم الوسط فهذا الوسط وسط باعتبار و طرف باعتبار آخر [٢] ، و ذانك الطرفان طرفان باعتبار وهما في طرف واحد باعتبار آخر قالوالاتضاد بين الحركات المستديرة وإن اختلفت بالشرقية والغربية لعدم اختلافها في النهايات ، و كل حركتين متضادتين فلابدّ أن يختلفا في النهايات ، و هاهنا ليست كذلك ، و فيه موضع تأمل . ثم إنك قد عرفت كيف يتضاد المستقيمات و عرفت إنّ الصّاعدة و الهابطة تتضادان بما هما حركتان مستقيمتان ، و لهما أيضاً تضاد آخر خارج عن الحركة و هو كون أحد الطرفين علواً و الآخر سفلا فالحركة ذات الضد هي الّتي تأخذ أقرب مسافة من طرف بالفعل إلى طرف بالفعل ، وضدها هي الّتي يبتدأ من منتهاها ذاهبة إلى مبدأها لا إلى شيء آخر فليست الحركة على التوالي للبروج ضداً للحركة على خلاف التوالي ، ولاالحركة على أحد نصفي الدائرة ضدّاً للواقعة على النصف الآخر لأنّ الدائرة لايتعين فيها قوس عن قوس ومع ذلك التوجه إلى كل حد عين التوجه منه ، و المطلوب فيها لكلّ حد عين المهروب عنه .

---

(١) حتى يكون حقيقة واحدة نوعية ويكون حدالواحد واحد وبناء الاختلاف النوعي على ان لاتشكيك فى الذاتي فالمراتب انواع - س ره .

(٢) اشار الى ما سبق من الوضع اليومى الذى هو ما اليه الحركة الفلكية غير الوضع الامسى الذى هو ما منه الحركة بالعدد ولا وجه لقول من قال ما منه هو بعينه ما اليه فى المستديرة و قد كان بناء نفى التضاد عن المستديرات على وحدتهما ثم اشار الى التحقيق بقوله ثم انك الخ - س ره .

فصل (٩)

في أن كل حركة مستقيمة فهي منتهية الى السكون

احتج المتقدمون على أنّ بين كلّ حركتين مختلفتين سكوناً بحجج أربع .

الأولى إنّ الشيء لايصير مماساً لحدّ معين ومبايناً له إلّا في آنين ، و بين الآنين زمان لاستحالة التتالي ، و ذلك الزمان لاحركة فيه ففيه سكون .

و الجواب أولا بالنقض لإجراء الدليل في كل حد مفروض في المسافة فيلزم أن لا يوجد حركة متصلة في العالم .

و ثانياً بالحل لأنّ المباينة حركة و كلّ حركة لا توجد إلّا في زمان و لزمانها طرف لا يوجد الحركة فيه هو الآن فللمباينة طرف ليس الشيء فيه مبايناً بل هو آخر زمان المماسة لو كان للمماسة زمان و هو عين آن المماسة لو وقعت في آن فقط ، ولا استحالة في أن يوجد في طرف زمان المباينة خلاف المباينة و هو المماسة .

الحجة الثانية لو جاز اتصال الصاعد بالهابط لحدثت منهما حركة واحدة بالاتصال فيكون الحركتان المتضادتان واحدة هذا محال .

واجيب[٢] بأنّ وجود الحد المشترك بالفعل بين الخطين يمنع أن يكونا خطاً

---

(٢) ما هو المذكور غير لازم وما هو اللازم غير مذكور فالمجيب تعلق بوجود الحد المشترك و ليس بمتحقق ولو تحقق لم يكن الا السكون و هو مطلوب خصمه لان الحد المشترك مخالف بالنوع لذى الحد فالحد المشترك بين الخطين هو الرافع لاتصالهما الجاعل لهما فردين للخط هو النقطة وبين الزمانين كذلك هو الان وبين الحركتين هو السكون ولايكون الحد المشترك بين الحركتين هو النقطة او الان اوغيرهما الا السكون و اللازم هو التعلق بالمنوعات في الحركة و هي كما كتبت سابقاً ثلاثة ما منه وما اليه و ما فيه فاذا كانت الحركتان مخالفتين بالنوع باختلاف المنوع كيف اتحدتا شخصاً لكن الحق ان هذه الحجة برهانية فان كون الحركتين المتضادتين شخصين من نوعى الحركة بديهية ولو لم يتخلل السكون وكانت الحركة متصلة واحدة والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية كانت الحركتان مع اختلاف المنوع فيهما شخصاً واحداً وهو محال - س ره.

واحداً سيما إذا كانا متخالفي الجهة كخطين محيطين بزاوية بل الشرط في الوحدة الاتصالية أن لايكون الحد المشترك موجوداً إلّا بالقوة فكذلك في الحركتين لايجب وحدتهما لوجود الحد المشترك بالفعل .

الثالثة لو اتصلت الحركتان لكانت غاية التصاعد العود إلى ما تحته فيكون المهروب عنه مقصوداً من جهة واحدة .

و الجواب إنّ هذا إنما يلزم لوجب من اتصال الحركتين وحدتهما وبطلان الحد المشترك بين الصاعد و الهابط ، و ليس كذلك فلم يلزم ما قالوه .

الرابعة و هي أيضاً قريبة المأخذ مما سبق إنه لو أمكن أن يستمر التسوّد إلى التبيض من غير أن يقع بينهما زمان كانت القوة على التسود قوة بعينها على التبيض؛ فالأبيض إذا أخذ في التسود كانت قوته على التسود قوة على التبيض فيلزم أن يكون الأبيض فيه قوة على البياض و كذا الأسود فيه قوة على السواد و ذلك محال لأنّ الشيء محال أن يكون قوة على نفسه .

و الجواب إنه عند كونه أبيض لا يأخذ في التسود [(١)] لأنّ التسود مأخوذ من طبيعة السواد و ذلك لا توجد مع البياض بل توجد بعد البياض ، ولا يلزم من قول من يقول القوة على التسود بعينها قوة على التبيض أن لايكون في الأبيض قوة على البياض ولو بعيداً ، ولو سلمنا إنه حالكونه أبيض يأخذ في التسود حتى يكون فيه مع البياض الحاصل بياض آخر منتظر الوجود بالقوة .

---

(١) و لعلك تقول ان التسود توجه الى السواد فالابيض عند كونه ابيض له توجه وحركة الى السواد فاقول المراد بالتسود في قوله لايأخذ بالتسود ما هومأخوذ من السواد الذى بعد السواد الحالك الذى هو ما اليه الحركة الاولى فكان مبنى قول المستدل قوة التسود و قوة التبيض ان التسود الذى بعد المنتهى هو التوجه الى البياض ويقول المجيب التلبس بذلك التسود الذى هو توجه الى البياض ليس حال كونه ابيض بل بعد ذلك و الحاصل ان التسود مأخوذ من السواد بالفعل و هناك قوة البياض الثاني لا قبله اى عند كون الموضوع ابيض اولا الا قوة بعيدة - س ره .

فهذه الحجج الموروثة من القدماء كلّها ضعيفة، و الحجة البرهانية هي الّتي اعتمد عليها الشيخ الرئيس في إثبات هذا المرام، و هو إنّ الميل هو العلّة القريبة لتحرك الجسم من حد إلى آخر في المسافة، و المحرّك للجسم إلى حد لابد أن يكون معه فالموصل له إلى ذلك الحد يجب وجوده عند وجود الوصول فاذاً الميل الّذي حرّك المتحرك إلى حد من حدود المسافة لابد من وجوده في آن الوصول، ولا امتناع في ذلك إذ الميل ليس كالحركة غير آنيّ الوجود بالضرورة، ثمّ إذا رجع الجسم من ذلك الحد فلذلك الرجوع ميل آخر هو علة قريبة للرجوع لأنّ الميل الواحد لايكون علّة للوصول إلى حد معين وللمفارقة عنه و الميل حدوثه في الآن[١] و ليس آن حدوث الميل الثاني هو الآن الّذي صار الميل موصلا بالفعل لامتناع أن يحصل في الجسم الواحد في الآن الواحد ميلان إلى جهتين مختلفتين فاذن حدوث الميل الثاني في غير الآن الّذي صار فيه الميل الأول موصلا بالفعل وبينهما زمان يكون الجسم فيه ساكناً و هو المطلوب.

أقول: هذه المقدمات كلها صحيحة لكن يجب أن يفهم المراد[٢] من المفارقة في قوله لأنّ الميل الواحد لا يكون علّة للوصول إلى حد و للمفارقة عنه المفارقة الرجوعية أو الانعطافية لئلا ينتقض البرهان بالوصولات إلى حدود المسافة والمفارقات عنه إذ البرهان مختص بالحركات المختلفة المفتقرة إلى الميول المختلفة، و الميلان المختلفان لا شبهة في امتناع اجتماعهما في آن واحد لموضوع واحد.

---

(١) فحيث اخذ الميل مبدء البرهان و هو آني لانه كيفية ملموسة بها يدافع الجسم ما يمانعه والكيف آني بدليل وقوع الحركة فيه لم يتوجه عليه ما توجه على ما سبق من ان المباينة حركة و الحركة زمانية ليس لها ابتداء بمعنى الجزء الاول في آن اول و ان كان لها ابتداء بمعنى انقطاعها بالمتباين بالنوع و انقطاع زمانها في جانب البداية بالان الذى هو طرف زمان المماسة ــ س ره.

(٢) لامن باب التخصيص في الدليل العقلي بل لان المفارقة الرجوعية اعراض عما اليه الحركة الاولى بقول مطلق بخلاف المفارقات في حدود المسافات فانها ليست اعراضات عن المنتهى ــ س ره.

و من الاعتراضات الفخرية قوله : إنّ هذا لا يتمشى في الحركات الكمية و الكيفية فإنّ تلك الحركات غنية عن الميل و هو مبدأ هذا البرهان .

أقول : هذه كالمؤاخذة اللفظية فإن بدّلنا لفظ الميل بما يجري مجراه في كونه سبباً قريباً لابدّ من اختلافه عند اختلاف المسبب عنه[١]، والرجل العلمي كيف يرضي نفسه بمثل هذه المؤاخذة .

و منها إنه إذا فرضنا كرة مركبة على دولاب دائر فرض فوقه سطح مستو بحيث يلقاها عند الصعود فإنها تماس ذلك البسيط في كل دورة آناً واحداً لا قبله ولا بعده في تلك الدورة .

ثمّ أجاب عنه بجواب سخيف لانطوّل الكلام بذكره ثم بالاشتغال ببيان سخافته.

فأقول: ستعلم الجواب عن شبهة الدولاب بما سيأتي في دفع شبهة الحبّة المرمية [٢] ،

ثمّ قال : فأما المنكرون لهذا السكون فأقوى ما لهم إنّ الحجر لو وقف بين حركته الصاعدة و الهابطة فلا شك إنّ طبيعته باقية عند الصّعود ؛ فالقوة القاسرة إن كانت أقوى من الطبيعة فالحركة إلى ما فوق باقية و إن كانت أضعف منها فلم يكن لها حركة الصّعود بل الحركة الهبوطية و إن تساويتا كان الحجر ساكناً [٣] .

فنقول : هذا القدر من القوة الغريبة يجب أن لاتنعدم لذاتها و إلّا لم توجد فلعدمها سبب ، ولو كان سببه مصادمة الهواء المخروق الّتي جعلت سبباً مضعفاً للميل الغريب فذلك إنما يكون في حال الحركة[٤] لافي حال السكون فيجب أن لاينعدم

---

(١) اى ما يجرى مجرى الميل بمعنى الكيفية الملموسة التى بها يدافع الجسم ما يمانعه و اما الميل بمعنى العشق فهو السارى فى جميع الذرارى - س ره .

(١) من ان حركة الكرة حينئذ عرضية لاذاتية والكلام فى الذاتية لان العرضية فى قوه السكون بل لها صحة السلب عن المتحرك بالعرض - س ره .

(٣) ليس المراد تسليم السكون فان المستدل ينكره بل المراد ان السكون لا يحصل لتوقفه على رفع مانعه و هو القوة الغريبة القاسرة ولا ترفع كما قال هذا القدر الخ و على حصول علة السكون ولم يحصل كما قال فاذا بقى ساكنا الخ - س ره .

(٤) والحركة كاشفة عن وجود القوة الغريبة فكيف يكون مصادمة الهواء المساوقة☼

ذلك القدر من الميل الغريب ؛ فالحجر يجب أن لا يعود إلا بدفع دافع فاذا بقي ساكناً[١]☆ فذلك السكون لا يكون طبيعياً لأنّ الطبيعة معوقة عن فعلها الطبيعي بل قسرياً فيرجع حاصله إلى أنّ القاسر أعطى الجسم قوة غريبة يسكنه في بعض الأحياز ، و هذا هو الّذي جعله الشيخ سبباً للسكون في الزمان الثاني .

ولكن هذا باطل بوجهين: أحدهما إنّ القاسر لو أفاد القوة الغريبة ولم يفد قوة مسكّنة لم يجب السكون ، و إن يفد فالضدان متلازمان هذا محال .

و ثانيهما إنّ تلك القوة في أول ما أفادها القاسر ما كانت مسكّنة ثمّ صارت مسكّنة فعدم كونها مسكّنة إما لوجود المانع و هي الطبيعة فعند مغلوبيتها لم تكن مانعة ، و أما عند تكافؤهما فأي حاجة إلى القوة المسكّنة فوجب [٢] أن يبقى ذلك التساوي ، ولا يصير الغريبة مغلوبة فلا يرجع الحجر المرمي .

و العجب إنّ الشيخ ذكر في باب الخلاء إنه لو لا مصادمات الهواء المخروق للقوة القسرية لوصل الحجر المرمي إلى سطح الفلك ، وهاهنا ذكر إنّ القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز ؛ والجمع بين هذين مشكل .

أقول : فاعل هذا السكون هو الطبيعة لكن بشرط ضعف القاسر [٣] ، و علة

☆ لوجود الحركة الكاشفة عنها معدمة لها والا كان عدمها متوقفا على وجودها لان عدمها متوقف على المصادمة و هي على الحركة و هى على وجود الغريبة ـ س ره .

(١) لما فرغ المشكك عن مطالبة علة عدم القوة الغريبة طالب علة السكون الذى فى الفوق ـ س ره .

(٢) بل اى حاجة الى مطالبة المانع بعد انقضاء زمان المنع وبالجملة المقصود الزام الخلف حيث ان الشيخ التزم وجود القوة المسكنة و انما لايحتاج اليها لان التساوى منشأ السكون كما ان التساوى قوتي الشخصين الجاذبين يوجب سكون الحلقة المتجاذبة فى البين وقول المستدل الثانى وجب بقاء التساوى سخيف لان القوى الجسمانية متناهية التأثير و التأثر سيما القوى القاسرة لان القسر لا يكون دائماً ولا اكثريا و هذه الحركة الغريبة و السكون فى الجو والتساوى كلها قسرية ـ س ره .

(٣) اى بمدخليته و انما فسرنا به لان الشرط يجتمع مع المشروط بخلاف المعدو هذا الضعف كملته معدو ينبغى ان يجعل التساوى شرطا ـ س ره .

ضعفه وجود الطبيعة [١] مع إعداد مصادمة الهواء المخروق الّذي وجد قبيل آن الوصول إلى موضع السكون[٢]، ألا ترى إنّ ضعف القوة القسرية تزداد على سبيل التزايد لمصادمة الهواء، و سبب تزايد الزيادة هو الّذي ذكرناه من الإعداد فكذا الحال في سبب السكون، وهذا معنى قول الشيخ إنّ القاسر يفيد قوة مسكنة في بعض الأحياز يعنى إنّ القوة الّتي كانت محركة إلى فوق عند استيلائها على الطبيعة صارت عند تكافؤها مع الطبيعة من أسباب السكون إلى أن يغلب عليها القوة الأصلية فيفعل الحركة إلى تحت.

و أما الّذي أفاده الإمام في الجواب و هو إنّ هذا السكون واجب الحصول فإنّ الجسم في آخر حركته لما امتنع اتصافه بالحركة كان ذلك السكون ضرورياً[٣] فلا يستدعي علة كما إنّ سائر اللوازم لايستدعي علة وعلى هذا لا يلزمنا بقاء الحجر في الفوق لأنه إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة محركة انتهى فركيك جداً من وجوه:

الأول إنّ السكون من الأعدام الّتي يحتاج حصولها إلى علة [٤]، كيف ولا يخلو السكون من أحد الأمرين إما وجودي كما هو عند من يجعله عبارة عن الكون في مكان أو كم أو كيف أو غيره زماناً، و إما لازم لذلك الأمر الوجودي فله علة وجودية لا محالة ولا يكفى فيه عدم علة الحركة.

---

(١) وذلك لان الطبيعة تقاوم القسر كما انها في الاحياء تقاوم المرض وتوجه الى الاستكمال والى ترتب الاثار على المجرى الطبيعى ـ س ره.

(٢) اشار بلفظ الاعداد الى جواب قوله فكذلك حال الحركة فان المصادمة معدة للسكون و لعدم القوة الغريبة فلاضير لولم يتحقق المعدله عند وجود المعد بل هذا شأن الاعداد و الفاعل المباشر المستجمع للشرائط فيهما نفس الطبيعة ـ س ره.

(٣) من لا يسلم السكون لا يسلم آخر الحركة الابعد تمام الراجعة او المنعطفة و المطلوب حصول السكون في الفوق ـ س ره.

(٤) كأنه قدس سره يردد عليه بانه ان كان عدم استدعاء السكون علة لكونه عدماً و العدم نفى محض و الجواب هو الاول و كيف لا يكون مستدعياً للعلة و العدم امكانى و ان كان عدم الاستدعاء لكونه من اللوازم فالجواب هو الثالث ـ س ره.

الثاني قوله : إذا زالت تلك الضرورة عادت الطبيعة ، لامعنى له لأنّ الأمر الضروري الواجب الحصول كيف زال بلا علة .

الثالث إنّ لوازم الماهية ليست كما زعمه فإنها معلولة للماهية بشرط وجودها خارجياً كان أو ذهنياً عند بعض ؛ و معلولة للماهية من حيث هي عند بعض آخر ، و لعلة الماهية عند بعض آخر ، و الحق عندنا إنها معلولة بالعرض و على أي تقدير لا ينفك حصولها عن حصول علة الماهية .

و من الإشكالات إنّ السكون زماني قابل للانقسام بانقسام زمانه فكل مقدار من السكون يفرض بين الحركتين فيمكن الاكتفاء بأقل من ذلك بينهما فما سبب التعين لزمانه ؟

والجواب إنّ الجسم يختلف حاله باختلاف العظم والصغر و الكثافة واللطافة و الثقل و الخفة و غير ذلك ؛ فهي يجوز كونها أسباباً لمقادير السكون .

و مما تمسك به نفاة السكون إنّ الحجر العظيم النازل إذا عارضه في مسلكه حبّة مرمية إلى فوق حتى يماسه فإن سكنت الحبة عند التماس يستلزم وقوف الجبل الهابط بملاقاة الحبة الصاعدة .

واجيب في المشهور بأنّ الخردلة ترجع بمصادمة ريح الجبل فيسكن قبل ملاقاة الجبل ، ثم لما ورد عليهم إنا نشاهد إنّ الملاقاة كانت حال الصعود دون الرجوع كما في السهم الصاعد بل كما في حركة اليد إلى فوق عند هبوط حجر ثقيل قالوا وقوف الجبل مستبعد ليس بمحال .

قال الامام الرازي هذا و إن كان بعيداً لكنه ممكن ساق البرهان اليه فوجب التزامه .

أقول : و أيّ برهان اقتضى ذلك فإنّ البرهان قد اقتضى السكون بين حركة وحركة اُخرى حقيقية لا حركة مجازية ؛ فإنّ الحركة بالعرض كحركة جالس السفينة سكون بالذات فقد انتهت الحركة الاُولى بالسكون ولا استحالة في كون الجسم ساكناً في بعض زمان لصوقه بشيء يتحرك معه بالعرض و إن كانت إلى جهة حركته الطبيعية لو خليت لبقاء القوة الغريبة معه بعد .

فصل (۱۰)

في انقسام الحركة بانقسام فاعلها

لمّا تكلمنا في ماهي كأحوال الحركة فلنتكلم فيماهي كأنواعها ، أما الحركة بالذات فتنقسم إلى طبيعية و إرادية و قسرية ، وأما مطلق الحركة فهي أربعة أقسام الثلاثة المذكورة والّتي بالعرض[1] و إن لم يخرج العرضية من الأقسام الثلاثة[2]، فنقول : كلّ ما يوصف بالحركة فإما أن تكون الحركة موجودة فيها أولا بل فيما يقترنه فالثاني يسمى حركته بالعرض . والأوّل إمّا أن يكون سبب حركته موجوداً فيه أو خارجاً عنه فإن خرج فالحركة قسريّة ، والّذي ليس بخارج فإمّا أن يكون ذا شعور فالحركة نفسانيّة وإلاّ فطبيعية ، وقد أشكل عليهم الأمر في بعض الحركات إنّها من أيّ قسم من هذه الأقسام لاسيما النبض فقد ذكر اختلاف الناس في أنّها طبيعة أو إرادية [3] و على التقديرين فأينية أو وضعية أو كمية ، ولكلّ من الفرق تمسكات مذكورة في كتب الطب سيما في شروح الكليّات لكتاب القانون .

وقال بعض العلماء : أمّا حركة النفس فإرادية باعتبار وطبيعية باعتبار فهي تتعلّق بالإرادة من حيث وقوع كلّ نفس في زمان يتمكن المتنفس من تقديمه عليه وتأخيره عنه بحسب إرادته لكنّها لاتتعلّق بالإرادة من حيث الاحتياج الضروريّ إليها ، وهذا معنى ماقال صاحب القانون إنّ حركة التنفس إراديّة يمكن أن يغير عن مجراها الطبيعي

---

(۱) و من الحركة العرضية حركة الافلاك الثمانية بتبعية الفلك الاطلس و ليست ذاتية قسرية اذلاقسر في الافلاك و الفلكيات ـ س ره .

(۲) اى لا ينفك عنها فان الموصوف بالعرضية اما موصوف باحدى الذاتيات الثلاث كما في الافلاك و اما موصوف بالسكون كجالس السفينة ـ س ره .

(۳) كون حركة النبض ارادية لاوجه له ولو كان لها وجه في التنفس و اعلم ان في كل انقباض وانبساط لالات التنفس كالصدر والرية تنبض القلب والشرائين خمس مرات ويتروح بمايرد من الصدر والرية ـ س ره .

والاعتراض عليه بأنّه لاإرادة للنائم فيلزم أن لايتنفس ليس بشيء ، لأنّ النائم يفعل الحركات الإرادية لكن لا يشعر بأنها إرادية ولا يتذكر بشعور ، و أمّا حركة النمو فظاهر أنّها طبيعية إذ طبيعة النامي تقتضي الزيادة في الأقطار عند ورود الغذاء ونفوذه فيما بين الأجزاء . و كذا النبض عند المحققين فإنّها ليست بحسب القصد والإرادة ولا بحسب قاسر من خارج بل بما في القلب من القوّة الحيوانيّة ، وميل الجمهور إلى أنها مكانية وقيل بل وضعيّة وقيل بل كمّية[1] .

فإن قيل : الحركة الطبيعية لاتكون إلّا إلى جهة واحدة بل لاتكون إلّا صاعدة أوهابطة على ماصرّحوا به .

قلنا : هي إنّما تكون كذلك في البسائط العنصريّة و أمّا في غيرها كالطبيعة النباتيّة والحيوانيّة فقد تفعل حركات إلى جهات وغايات مختلفة ، وطبيعة القلب و الشرائين من شأنها إحداث حركة فيها من المركز إلى المحيط [2] و هي الانبساط و أُخرى من المحيط إلى المركز و هي الانقباض لكن ليس الغرض من الانبساط

---

(١) فيه ضعف لعدم تبدل المكان اللهم الا ان يبنى على ان حركتها على سبيل التوتير وهوليس بمرضي في النفس ، واما على التحقيق وهو الانقباض والانبساط فالاصوب انها كمية بالتخلل والتكاثف و بينهما سكون ولوكانت وضعية كانت من قبيل حركة القائم من القيام الى الانبطاح تدريجاً فيتوارد عليه اوضاع غيرمتناهية على الانصال حتى ينبطح فيتخلل سكون ثم يتوارد الاوضاع متعاكسة الى القيام فهكذا يتوارد على الروح البخاري والشريان اوضاع من اعظم شهوق واوسع انبساط الى الاخفض والاضيق و يتخلل السكون ويكون راجعين في الاوضاع ، ثم ان المراد بالجمهور غير المحققين من الاطباء فانهم على ان حركتها وضعية اوكمية لامكانية ـ س ره .

(٢) ظاهره الجمع بين القولين من الاقوال التي في النبض اذ كون حركة الانقباض والانبساط بطبيعة القلب و الشرائين قول و كونها بالقوة الحيوانية التي في القلب قول آخر تحقيقي وقد مر في قوله بل بما في القلب الخ وكونها بالقوة الحيوانية التي في الشرائين أيضاً قول آخر و فيها أقوال اخرى ذكرتها في المنظومة المسماة بغرر الفرائد و يمكن أن يقال اسناد احداث الحركة الى طبيعتهما من باب اسناده الى القابل ـ س ره .

تحصيل المحيط ليلزم الوقوف ولا من الانقباض تحصيل المركز بل دفع الهواء [١] المفسد لمزاجه ، و الاحتياج إلى هذين ممّا يتعاقب لحظة فلحظة فيتعاقبه الآثار المتضادة عن القوّة الواحدة .

أقول : الأولى تخميس الأقسام في الحركة [٢] فانّ هاهنا قسماً آخر من الحركة بالحري أن يسمّى تسخيرية و هي الّتي مبدأها النفس باستخدام الطبيعة استخداماً بالذات لابالقصد الزائد ، ولأجل إضافة هذا القسم إمّا أن يجعل الطبيعية قسمين مايكون بالاستخدام أولذاتها ،وإمّاأن يجعل النفسانيّة قسمين مايكون بالإرادة الزائدة أو باستخدام الطبيعة ، ومن هذا القسم ماينسب إلي طبيعة الفلك من الحركة المستديرة فإنّها تفعل باستخدام النفس إيّاها .

وقد اشتهر من قدماء الحكماء إنّ الفلك له طبيعة خامسة و حيث لم يتيسر للمتأخّرين نيل مرامهم ذكروا في تأويله وجهين [٣] :

أحدهما إنّ حركات الأفلاك وإن لم تكن طبيعية لكنّها ليست مخالفة لمقتضى طبيعة اُخرى لتلك الأجسام لأنّه ليس مبدأها أمراً غريبا عن الجسم فكأنه طبيعة .

وثانيهما إنّ كلّ قوّة فهي إنّما تحرّك بواسطة الميل على ماعرفت فمحرّك الحركة الأولى لايزال يحدث في ذلك الجسم ميلا بعد ميل وذلك الميل لايمتنع أن يسمّى طبيعة لأنّه ليس بنفس ولا إرادة ولا أمر حصل من خارج ، ولا يمكنه أن لا يحرك أو يحرك إلى غير تلك الجهة ، ولا أيضاً مضاد لمقتضي طبيعة لذلك الجسم فان

---

(١) أي الدخان ـ س ره .

(٢) فيكون حركة النبض و حركة التنفس و حركة النمو في الحيوان و امثالها تسخيرية فهذا من فروع التخميس كما ان ادخال حركة الفلك في الخامس أيضاً من فروعه ـ س ره .

(٣) الحاجة الى التأويل لدفع امرين أحدهما توهم ان الصورة النوعة الفلكية طبيعة كالبسائط الاربعة والحال انها نفس ، وثانيهما توهم ان حركة الفلك طبيعة وخلاصة التأويلين ان حركة الفلك وان كانت أرادية الا انها تشبه الطبيعة في كونها على وتيرة واحدة ـ س ره .

سمّيت هذا طبيعة [١] كان لك أن تقول إنّ الفلك يتحرّك بالطبيعة ، و على هذا قال بطليموس : إنّ المختار إذا طلب الأفضل ولزمه لم يكن بينه و بين الطبيعي فرق .

أقول : حركات الأفلاك كما أشرنا إليه طبيعية ولها طبائع متجددة مباشرة للحركات الاستداري ، وليست طبائعها مباينة لنفوسها وعقولها ، وموضع تحقيق الكلام فيها غير هذا الموضع .

فصل (١١)

في ان المطلوب بالحركة الطبيعية ما ذا

كلّ حالة طبيعية يمكن زوالها بالقسر أو كونها في وقت للطبيعة بالقوة و في وقت بالفعل فيمكن للطبيعة الحركة إليها فعند زوال القاسر يعود الطبيعة إلى حالها و كذا عند خروجها من القوّة إلى الفعل يحصل لها كمالاتها ، لكن في الحركة الأينيّة إشكال وهو إنّ الأثقال بعد صعودها إذا عادت إلى الأسفل فهل هي طالبة لنفس المركز ، و كذا الخفاف هل هي طالبة لسطح الفلك فذلك ممتنع ، لأنّ الأرض لايمكن لها بكليتها نيل المركز ، وكذا النار لايمكن إلّا لسطحها مماسة مقعرّ الفلك والمطلوب الطبيعي لايجوز أن يكون أمراً ممتنعاً ، ولأنّ الماء النازل لوطلب عين المركز لما طفا ، وكذا الهواء لوطلب المحيط لم يتسفل عن النار .

ولا يقال : إنّ الخفيفين طالبان للمحيط لكن النار أغلب و أسبق .

لأنه يستلزم إنا إذا وضعنا أيدينا على الهواء أحسسنا باندفاعه إلى فوق كما إذا حبسناه في إناء تحت الماء ، ولايجوز أيضاً أن يكون [٢] مطلوب كل منهما المكان

---

(١) اى بان يكون هذا أحد اطلاقات الطبيعة كما مر ان لها معاني - س ره .

(٢) كما هو قول ثابت بن قره ولا يجوز أن يكون ذلك بدفع الفلك ولا تجذبه كما هما قولان آخران في علة استقرار الارض في الوسط لان العالى لا يلتفت الى السافل - س ره .

مطلقاً و هو ظاهر ، ولا بعضاً من المطلق إذلا اختلاف في نفس الأمكنة ، ولا يجوز أيضاًأن يكون المطلوب القرب من الكلية و إلّا لكان الحجر المرسل من رأس البئر وجب أن يلتصق بشفيره .

فنقول لما بطلت هذه الاحتمالات فالحق أن يقال [١]: إنّ مطلوب الطبيعة هو الحيّز لامطلقاً بل مع شرط الترتيب فإنّ الملائم للماء إن يكون حيّزه فوق الأرض وتحت الهواء لمناسبة البرودة و الاقتصاد في القوام للأرض ومناسبة الرطوبة و الميعان للهواء ، وهكذا قياس أحياز البواقي و لولم يكن أحيازها الطبيعية على هذا الترتيب لفسدت بمجاورة الأضداد فإنّ الجهات أنفسها غير مطلوبة إلّا بحصول هذا المعنى فيها فالقصد متوجه إلى طلب هذه الغاية و الهرب عن مقابلاتها ، و الدليل على ما ذكرناه إنّ المكان قد يكون طبيعياً و الترتيب غير طبيعي كالهوا المحصور في آجرة مرفوعة في الهواء حيث إنها تنشف الماء من تحتها لشدة هرب الهواء من محيط غريب فينوب الماء عنه متصعداً في مسامّ الآجرة لضرورة عدم الخلاء [٢].

---

(١) وأيضاً يمكن اختيار الشق الاول وهو ان مطلوب الارض مثلا نفس المركز بمعنى انها تطلب انطباق مركزها على مركز العالم لا التمكن فى نفس المركز و اما اجزاؤها فلا جزء بالفعل مالم ينفصل شيء منها بل الكل متصل واحد شخصى والجزء المنفصل بالفعل انما هو بالقسر وبعد رفع القسر يتصل ولا موضوعية له ليحكم على الاستقلال ثم انه يرد على القول بان الثقال تطلب المركز والخفاف تطلب المحيط ولو بالمعنى الذى اخترناه ووجهنا به القسر الدائم بالنسبة الى الماء والهواء فالتحقيق ان يقال كما قال المصنف قدس سره ان المكان الطبيعي للماء حول الارض وللنار جوف المحيط فلايلزم القسر الدائم . ان قيل: على هذا لو حفرنا الارض الى المركز مما يلي مقعر الماء وجب أن لا يتحرك الماء الى المركز اذ ليس مطلوبه هو وكذا لوفرضنا عدم النار فى طريق هواء لوجب ان لا يصعد الى المحيط لما ذكر وليس كذلك . قلت : التحرك هذا اوذاك لضروره دفع الخلاء لانهما مطلوبان لهما واما مجاورة الهواء هنا فبالقسر و الهرب كما يأتى فى الاجرة المعلقة ـ س ره .

(٢) ان قلت : الضرورة ترتفع بدخول هواء آخر .قلت : دفع الخلاء جبلى للجميع الا ترى دخول الهواء والدهن الى موضع الفتيلة المشتعلة ودخول الدم واللحم الى فضاء قارورة الحجام دفعاً للخلاء وكراهة عن العدم فطرة وليس هذا على سبيل الروية حتى يسقط عن☆

فإن قيل : هل الحركة بسبب الهرب عن غير الطبيعي أو الطلب للطبيعي .
قلنا : يمكن القول بالجمع إذ لا معاندة بينهما ولا يجوز الهرب فقط و إلّا لوقعت الحركة إلى أيّ جهة اتفقت إذلا أولوية حينئذ و ذلك باطل قطعاً .

فصل (١٢)

في ان مبادى الحركات المختلفة يمكن ان يجتمع في جسم واحد ام لا

أما الجسم الإبداعي فلا يمكن فيه بعد الحركة الذاتية إلّا مبدأ المستديرة الوضعية و الكيفية النفسانية إذ يستحيل فيها الأينية و الكمية كالنمو و الذبول و التخلخل و التكاثف و سائر الاستحالات كالتسخن و التبرد و التلوّن و التطعّم و التروح و غيرها لبرائته عن هذه الكيفيات كماستعلم فلا يكون مبدء هذه الأمور فيه و إلّا لزم التعطيل في الطبيعة و هو محال ، و أما الأجسام الكائنة سيما المركبات فيمكن فيها اجتماع بعض هذه مع بعض و الحركات فيها فيجوز أن يوجد في واحد منها مبدأ الحركات المختلفة لكنه لا يجوز أن يجتمع مبدأ حركة مستقيمة و مبدأ حركة مستديرة في جسم واحد و إلّا لكان إذا خرج عن مكانه و في طبعه مبدأهما متحركاً على الاستقامة إلى المطلوب ومنصرفاً بالاستدارة عنه أيضاً بالطبع وهومحال، اللّهم إلّا أن يقال الميل المستدير إنما يحدث له عند كونه في مكانه الطبيعي لكنه لم يكن حينئذ غريزياً ، ولا يمكن أيضاً إسناد الاستدارة إلى النفس إذ النفس عندنالا تتصرف إلّا بتوسط الطبيعة ، و لأنه قد ثبت إنّ التحريك الخارجي مما لايقبله الجسم إلّا و له بحسب طبعه ميل ذاتي له [١].

✿بعض بفعل بعض آخر فمتى صعدت نار من موضع الفتيلة تخطى الدهن اليه كيلا يقع الخلاء وان سبقه نار اخرى بل هواء آخر وكذا اذا جذب الحجام هواء القارورة ارتقى الى فضائها الدم واللحم وغيرهما ـ س ره .

(١) لعلك تقول : الميل الذاتي موجود وهو الميل المستقيم . لكنا نقول : المراد انه يقبل التدوير القسرى فيكون فيه التدوير الطبيعي ـ س ره .

لا يقال : أليس إنّ الطبيعة تقتضي الحركة إذا كان الجسم في غير حيّزه و السكون إذا كان فيه فكذلك يجوز أن يقتضي الميل المستقيم في جسم إذا لم يكن في حيّزه و المستدير إذا كان فيه .

لأنا نقول : اقتضاء الطبيعة هناك لشيء واحد وهو السكون فيه لكنه قد يتوقف على الحركة ، و بالجملة إفادة السكون فيه يتوقف على الحصول فيه ولا يتوقف على الميل المستدير لأنّ أجزاء المكان متشابهة .

فصل (١٣)

في تحقيق مبدء الحركة القسرية

أصح المذاهب فيه أن يكون ذلك هو الطبيعة الّتي في المقسور بسبب تغيرها الحاصل لها بفعل القاسر و إعداده ، و أما الّذي دل عليه ظاهر كلام الشيخ من أنّ المبدء هو الميل المستفاد من المحرك الخارج ، ففيه إنّ نفس المدافعة لا يكفي في الحركة القسرية ، أما الّتي حصلت من القاسر فغير باقية ، و أما الّتي تحصل شيئاً فشيئاً من الطبيعة فيرجع إلى أنّ المبدأ هي الطبيعة فالطبيعة في إعطاء الميول القسرية الغير الملائمة كالطبيعة في إعطاء الميول الطبيعية الملائمة ، وهذا كالمرض و الحرارة الغريبة الّتي يفيدها طبيعة المريض لخروجها عن مجراها الأصلي حتى يعود إلى حال الصحة فيفيد ما كان ملائماً لها وكالشكل المضرّس فيفيده الطبيعة الأرضية لخروجها بالقسر عمّا اقتضتها من الاستدارة إلّا أنها لا تعود إليها لوجود اليبوسة الطبيعية الّتي شأنها حفظ الشكل مطلقاً[1] فلا منافاة كما بين في موضعه ، ولهذا ذكر الشيخ لولا مصادمات الهواء المخروق حتى يضعف الميل و إلّا لا يعود المرمي إلّا بعد مماسة سطح الفلك .

---

(١) اى نوع التضريس باق لاشخصه والا لزم القسر الدائم فاشخاص التضريسات وان كانت كما في الجبال لاتبقي بالزلازل بالتاثر من شدة البرد وبجيء الى باب الابواب اذ لاينقطع الفيض وهذا احد وجوه قوله تعالى وهي تمر مر السحاب ـ س ره .

أقول: و في كلامه إشكال و هو إنّ مصادمات الهواء المخروق كيف لاتوهن الميل الطبيعي حتى يخلّيه أن يشتد أخيراً و توهن الميل القسري، و يمكن أن يقال إنّ المصادمات مع الخروج عن الحيّز الطبيعي تفعل هذا الفعل[1]، و الازدياد في الخروج شيئاً فشيئاً يوجب الازدياد في الوهن حتى يفني القوة بالكلية ويحدث القوة الأصلية، لكن لا يتم تحقيق هذا المقام[2] و كشفه إلّا بالرجوع إلى بعض أصولنا المشرقية، وهو إنّ الصورة المقسورة تتحول في جوهرها وذاتها إلى صورة غير الصورة الّتي كانت؛ فالحديدة المذابة مثلا فيها الصورة المسخّنة النّارية مجتمعة مع حديديتها[3] والحجر المرمي إلى فوق فيه الصورة الموجبة للخفة واجتمعت مع حجريتها و إنه يجوز أن يجتمع في وجود واحد صوري كثير من المعاني الذاتية المتفرقة في الموجودات المتبائنة، وبذلك الأصل يندفع ما قيل: القوة المحركة إلى فوق صورة النار فلو وجدت في الحجر لكانت عرضاً في الجوهر[4] و قد كانت جوهراً، والمذاهب الممكنة في علّة هذه الحركة أربعة لأنّ هذه العلة إما أن تكون موجودة في المقسور

(١) و مع مجاهدة الطبيعة و التوجه الفطرى الى الغاية و كون العارض الغريب يزول بخلاف الميل الطبيعي فانه ذاتى قوى لايرفعه مصادمات الهواء - س ره.

(٢) لانه لواودع فى الحجر مجرد الميل الصاعد بدون تبدل فى الصورة النوعية اشكل بعدم السنخية بين الاثر ومبدئه بخلاف ما اذا قيل بتبدل الجوهر بنحو الاتصال و بالضرورة المخففة كما قال - س ره.

(٣) بأن يكون للحديد عرض عريض وللنار كذلك وليس مقصوده التركيب منهما بل كالبرزخ بينهما فلو قلت ان هذه الصورة صورة نوعية حديدية صدقت، ولو قلت انها صورة نوعية نارية صدقت أيضاً نظير المزاج فى كونه حرارة وبرودة ويبوسة ورطوبة والصورة التى هى مبدء ذلك المزاج باقية بنحو التوسط غير باقية بنحو الصرافة اذ للصور النوعية عرض عريض كل ذلك بناءاً على الحركة الجوهرية فالتفاوت فيما نحن فيه ليس في الصفات خاصة كالميول الواردة على المتحرك بل يتبدل الذات أيضاً - س ره.

(٤) لان المادة صارت غنية فى التحقق والتنوع بالصورة الحجرية فالصورة المخففة حالة فى المحل المستغنى و كل حال فى المستغنى عرض - س ره.

أم في الخارج عنه ، و على الأول إما أن تكون باقية إلى آخر الحركة أم لا فإن لم تكن باقية فهو القول بالتوليد أي كل حركة تولّد حركة اُخرى ، و إن كانت باقية فهو الّذي يقال إنّ القاسر أفاد الجسم قوة بها يتحرك[١] ، و أما القسم الثاني من التقسيم الأول فالعلة لا محالة جسم فإما على سبيل الجذب أو على سبيل الدفع، الثاني قول من يقول الهواء المتقدم ينعطف إلى الخلف فيدفع المرمي بقوة ، والأول قول من يقول القاسر يدفع الهواء و المرمي جميعاً لكنّ الهواء ألطف فيدفع أسرع فيجذب معه الجسم الموضوع فيه ، والمذهبان الأخيران باطلان لأنّ الجذب والدفع إن لم يكونا باقيين إلى آخر الحركة احتيجت الحركة إلى علة غيرهما . والكلام عائد فيها و إن بقيا فالكلام في احتياجهما إلى العلة ، و أما مذهب التوليد فهو أيضاً باطل إذ يلزم وجود المعلول عند عدم علّته وتأثير العلة عند فقدانها ، و لما بطلت هذه المذاهب السخيفة بقي الواحد حقاً لكن يحتاج تحقيقه إلى النظر العميق . أما أقسام الحركات القسرية فقد تكون في الأين إما خارجاً عن الطبع بالكلية كالحجر المرمي إلى فوق أولا بالكلية كجرّ الحجر على وجه الأرض ، و أما الحمل فهو بالعرضية أشبه ، و أما الوضعي فالتدوير القسري مركب من جذب ودفع ، و قد يكون بسبب تعارض الحركتين كما في السكة المذابة فعرض من تصعيد الجزء المستقل بالإغلاء و هبوطه بعد علوّ بطبعه مشتداً عند مقارنة المستقر لأنه إذا حدث هذا الميل قاوم مقتضى التسخين ومال إلى أسفل ونحى مستقره العارض له من التصعيد مثل ماعرض فحدثت حركة مستديرة لا على المستقر بل مابين العلوّ و المستقر ، و أما الدحرجة

---

(١) هذا متشابه يحتمل وجهين : أحدهما ان القاسر افاد ميلا غريباً قسريا باقياً الى آخر الحركة كما نقل عن الشيخ و اطلاق القوة على العرض ليس بعزيز كما مر في باب القوة والفعل . وثانيهما أن يكون العلة الباقية الى آخر الحركة هي الطبيعة وافادة القاسر اياها معناها افادتها بوصف الحالة الغريبة او باعتبار ابداع القوة المخففة فالاقسام خمسة فقوله بقي الواحد حقاً على ثاني الوجهين ولم يتعرض للوجه الاول منهما اشارة الى ارجاعه الى مذهب التحقيق كما مر - س ره .

فربما حدثت عن سببين خارجين وربما كانت عن ميل‌طبيعي مع دفع أوجذب كالكرة تدحرجت عن فوق الجبل ، و أما الكمية ففي الزيادة مثل الأورام و كالتخلخل في ماء القارورة إذا مصّت مصّاً شديداً وفي النقصان كالذبول الّذي بالمرض لا الّذي‌سببه الشيخوخة فإنه بالقياس إلى طبيعة الكل حركة طبيعية و بالقياس إلى طبيعة‌البدن الجزئي‌قسرية ، و أما الكيفية ففي‌الحسيات مثل‌الماء إذا تسخن و في الحال والملكة كالأمراض و في سائر النفسانيات كازدياد الكفر والجهالات واشتداد البخل واكتساب سائر الرذائل على التدريج فإنها خارجة عن‌مقتضى طباع الفطرة الإنسانية ، و أمّا الأكوان‌فلماكانت عندنا بالحركة الجوهرية فهي‌قد تكون‌طبيعية وقد تكون‌قسرية فالطبيعية منها كحصول‌الجنين من النطفة والنبات من البذر ، وأماالقسرية فكإحداث النار بالقدح وكأفعال أهل الأكسير من‌جعل النحاس ذهباً و القلع فضة ، والفساد أيضاً قد يكون طبيعياً كموت الهرمي من الحيوان و جفاف الأشجار لمرور الأزمنة و قد يكون قسرياً كالموت بالقتل أو السم أو غيره و كقطع الشجر .

فصل (١٤)

في ان كل جسم لابد و ان يكون فيه مبدء ميل مستقيم او مستدير

كل جسم بما هو جسم من شأنه أن يتحرك من مكان إلى مكان أو من وضع إلى وضع ، و ذلك لأنه لا يخلو إما أن يكون فيه مبدأ لتلك الحركة فذاك و إن لم يكن فيه المبدأ فقبوله للحركة من مبدأ خارج يجب أن يكون أسهل لأنّ كل جسم يكون ميله إلى جانب أشدفتحريكه عن‌ذلك الجانب أصعب ضرورة إنّ‌الشيء مع العائق لا يكون كنفسه لامع العائق ؛ فلو قدّرنا جسماً لا يكون فيه مبدأميل أصلافقبوله للميل‌الخارج لابدأن يكون في نهاية السهولة فيلزم‌مما ذكرناه‌أن‌يستحيل وجود جسم لا مبدأ ميل في طباعه و إلّا لوجب أن يتحرك من مكان إلى مكان دفعة واحدة ، و اللازم ضروري البطلان و هو وجود حركة لا زمان لها فالملزوم كذلك

وقد علم بيان الملازمة . فهذا القدر من البيان يكفي للمستبصر الناظر و إن لم يكف لمقاومة الباحث المناظر .

فنزيدك إيضاحاً فنقول: إنّ كل قوة جسمانية فإنها تتصف بالزيادة والنقصان و التناهي و اللاتناهي لا لذاتها بل لأجل ما تعلقت بها من عدد أو مقدار أو زمان و لابد من تناهيها بحسب العدّة و المدّة و الشدّة بأن يكون عدد آثارها و حركاتها متناهياً[1] و كذا زمانها في جانبي الازدياد والانتقاص وذلك لأنّ زمان الحركة مقدار و كل مقدار يمكن فيه فرض التناهي واللاتناهي لأنّ ذلك من خواص الكم فالزمان يمكن فيه فرضهما إما في جانب الازدياد وهو الاختلاف في المدة أو العدة أو في جانب الانتقاص و هو الاختلاف بحسب الشدة[2]، و توضيحه إنّ الشيء الّذي تعلق به شيء ذو مقدار أو عدد كالقوى الّتي يصدر عنها عمل متصل في زمان أو أعمال متوالية لها عدد : ففرض النهاية واللانهاية قد يكون بحسب مقدار ذلك العمل أو عدد تلك الأعمال ، و الّذي بحسب المقدار يكون إما مع فرض وحدة العمل و اتصال زمانه أو مع فرض الاتّصال في العمل نفسه لا من حيث يعتبر وحدته و كثرته ، و بهذه الاعتبارات يصير القوى أصنافاً ثلاثة :

الأوّل قوى يفرض صدور عمل واحد منها في أزمنة مختلفة كرماة يقطع سهامهم مسافة محدودة في أزمنة مختلفة ، و لامحالة يكون الّتي زمانها أقلّ أشدّ قوّة من الّتي

---

(١) قد ذكر اولا العدد والمقدار والزمان واكتفى هنا بالعدد والزمان لان متعلق القوى وهو آثارها واعمالها حركات والحركات ليس لها مقادير مساحية قارة و انما مقدارها هو الزمان فلا منافاة - س ره .

(٢) فالاختلاف بحسب الشدة مسبب عن اختلاف بحسب المدة ولا غرو في عدالسبب نوعاً من الاختلاف و المسبب نوعاً آخر منه مع ان المقابل هو الاختلاف بحسب المدة الذى هو بحسب الازدياد ، ثم ان قوله ان الشىء الذى تعلق به شىء ذو مقدار أوعدد الى قوله ولما كان امتناع اللاتناهى الخ منقول من شرح الاشارات فى مسئلة تناهى التأثير للقوى الجسمانية ذكرها هنا مقدمة لاثبات مبدء الميل و المقصود بيان الاختلاف بين الاختلاف المدى والعدى والشدى - س ره .

زمانها أكثر ، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في الشدّة لافي زمان .

والثاني قوى يفرض صدور عمل مّا عنها على الاتّصال في أزمنة مختلفة كرماة يختلف أزمنة حركات سهامهم في الهواء ، ولا محالة يكون الّتي زمانها أكثر أقوى من الّتي زمانها أقلّ ، ويجب من ذلك أن يقع عمل غير المتناهية في زمان غير متناه .

و الثالث قوى يفرض صدور أعمال متوالية عنها مختلفة بالعدد كرماة يختلف عدد رميهم ، ولا محالة يكون الّتي يصدر عنها عدد أكثر أقوى من الّتي يصدر عنها عدد أقل ، و يجب من ذلك أن يكون لعمل غير المتناهية عدد غير متناه فالاختلاف الأوّل بالشدّة و الثاني بالمدّة والثالث بالعدّة ، و لما كان امتناع اللاتناهي بحسب الشدّة[1] وهو أن يقع الأثر في الزمان الّذي هو في غاية القصر بل في الآن ظاهراً ضرورة امتناع أن يقع الحركة إلّا في زمان قابل للانقسام فلا شكّ إنّ التأثير القسري يختلف باختلاف القابل المقسور بمعنى إنّه كلّما كان أكبر كان تحريك القاسر له أضعف لكون ممانعته ومعاوقته أكثر وأقوى لأنّه إنّما يعاوق بحسب ما في طبيعته وهي في الجسم الكبير أقوى وفي الجسم الصغير أضعف ، فاذا تقرر هذا فنقول : لابدّ لكلّ حركة من أمور ثلاثة متناسبة زمان و مسافة و مرتبة من السرعة و البطؤ ، و كلّ حركتين اتفقتا في أمرين من هذه الأمور فلابدّ من اتفاقهما في الأمر الثالث أيضاً وكلّ حركتين متفقتين في واحد منها فلو اختلفتا في أحد الباقين على نسبة فلا بدّ من اختلافهما في الآخر منهما على تلك النسبة ، فاذا فرضنا جسماً عديم الميل وحرّكه القاسر بقوّة معيّنة في مسافة معينة فلا بد لحركته من زمان معين إذ المطلق لاوجود له إلّا في معين وإذا فرضنا جسماً آخر له ميل طبيعي حرّكه القاسر بتلك القوة في مثل تلك المسافة فلا بد وأن يكون زمان حركته من زمان حركة عديم الميل وإلّا لكانت الحركة مع العائق كهي لامعه ، وإذا فرضنا جسماً ثالثاً حرّكه القاسر بتلك

---

(١) اى في عمل من جنس الحركة فان لم يكن من جنس الحركة و القوة غير جسمانية فله امتناع كما يقال القوة الالهية غير متناهى الشدة كما ان ذاته غيرمتناهى شدة النورية ومعلوم ان فعله من عالم الابداع خارج عن عالم الحركة والزمان - س ره ،

القوّة وله ميل طبيعي نسبة قوته إلى قوة ذي الميل الأوّل كنسبة زمان حركة عديم الميل إلى زمان حركة ذي الميل الأوّل و فرضنا زمان عديم الميل عشر زمان ذي الميل الأوّل فمع حفظ النسب يلزم أن يتساوي زمان عديم الميل و زمان ذي الميل الثاني فيلزم أن لا يكون للميل الثاني أثر و يكون وجوده كعدمه هذا محال بالضرورة .

شكوك وازاحات

قد أوردت في هذا المقام شبه .

منها عدم التسليم لإمكان ذي ميل يكون نسبة ميله إلى ميل ذي الميل الأوّل كنسبة الزمانين أو المسافتين لاحتمال انتهاء الضعف إلى مالا أضعف منه .

ومنها عدم تسليم كونه معاوقاً للميل القسري وإن فرض وجوده على النسبة المذكورة مستنداً بجواز توقف المعاوقة على قدر من القوّة بحيث لا يتعدّاها إلى مادونها .

ومنها إنّ نسبة الزمانين مقداريّة ونسبة المعاوقتين عدديّة فلا يلزم الانطباق إذ ربّماكانت الأولى صمّاءاً .

والجواب عن الكلّ بأنّ مراتب الشدّة والضعف في القوى و الكيفيّات [1] كمراتب الزيادة والنقصان في المقادير لاتقف في شي من الجانبين [2] عند حدلايمكن

---

(١) اى القوى الجسمانية السارية والكيفيات الجسمانية الحالة فى الاجسام حلولا سريانياً فهى تقبل الازدياد والتنقص بعين قبول الكم والمتكمم وليست هى كالقوى المجردة وكيفيات المجردات فكما ان امتداد العاج لايقف فى التنقص الى حد كذلك بياضه مثلا فمند ذلك فالنسبة محفوظة وكذاصميته ، والصم فى المقادير أن يكون هنامقداران أحدهما ازيد و الاخر انقص فاذا نقص الانقص من الازيد بقى نقص من الانقص الاول وهكذا الى غير النهاية و لما كان المقدار قابلا للتنقيص الى غير النهاية جاز فيه ذلك بخلاف العدد لانتهائه الى الواحد ـ س ره .

(٢) اى الضعف و النقصان و الشدة و الضعف اذ قد مر ان عدم النهاية الشدية فى القوة الجسمانية محال ـ س ره .

لها التجاوز بحسب الذات ، و كما إنّ الأجسام لاتنتهي في الانقسام إلى حد لايحتمل القسمة ولا في الازدياد إلى ما لا يحتمل الزيادة عليه إلّا لمانع خارج عن الجسمية فكذلك الميول و الاعتمادات في تنقصها و ازديادها ، فالميل وإن بلغ غاية الضعف فلوجوده أثر في المعاوقة إذ الوجود مبدء الأثر لا محالة غاية ما في الباب أن يكون معاوقته خفيفة غير محسوسة و إنّ حال ما يتعلّق بالمقدار كحال المقدار فيما يعرضه لذاته من قبول المساوات والمفاوتة والعادية و المعدودية والتشارك والصمم وغير ذلك والفرق بينهما بأنّ تلك الأحوال له بالذات ولما يتعلّق به بالعرض .

و أقوى ماذكروه من الشبه هاهنا إنّ الحركة إما أن يمكن وجودها بدون المعاوقة في زمان أولا يمكن فان أمكن فكان بعض من زمان الحركة في ذى المعاوق القوى بإزاء أصل الحركة و الباقي بإزاء معاوقته فعلى هذا يزيد زمان حركة ذي المعاوق الضعيف على زمان حركة عديم المعاوق بما يقتضيه نسبة المعاوقتين و إن لم يمكن بطل الاستدلال لا بتنائه على فرض أمور يكون بعضها محالا فلعل منشأ الخلف ذلك المحال لاخلوّ الجسم عن المعاوق .

أقول : يمكن في الجواب اختيار الشق الأخير ولا يلزم منه بطلان الاستدلال وذلك لأنّ حاصل البرهان إنّ وقوع الحركة من عديم المعاوق في زمان محال[1] إذ لو أمكن لم يلزم من فرض وقوعه مع الأمور الممكنة الّتي هي حركتا الجسمين الأخيرين على النهج المذكور أمر محال هو تساوي زماني حركة ذي المعارق وحركة عديم المعاوق لكنه لزم فيكون وقوعها في زمان محالا لكنّ كل حركة فهي لامحالة في زمان فوقوعها لا في زمان أيضاً محال ومن هذا يلزم إنّ حركة عديم المعاوق مطلقا محال وهو المطلوب .

---

(١) ملخصه انه لوكان الجسم عديم الميل الطبيعي كان عديم الحركة ، والتالى باطل فالمقدم مثله، اما بطلان التالى بالمشاهدة وأما بيان الملازمة فلانه لو كان عديم الميل واجدا الحركة فوقوع حركته اما فى زمان و اما لافى زمان والاول محال للتساوى المذكور، والثانى أيضا محال لان الزمان من الامور الستة التى لاتتحقق الحركة بدونها فحركة عديم الميل مطلقا محال فخلو الجسم عن الميل الطبيعى محال - س ره .

ويمكن أيضاً اختيار الشق الأوّل فإنّ الاعتراف بكون الحركة غير مقتضية لزمان على تقدير وقوع محال لاينافي الجزم بكونها مقتضية له في الواقع [١] فالجزم حاصل بذلك و حينئذ ينتظم أن يستدلّ هكذا لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان لامحالة وإلاّ يلزم تخلف الملزوم عن لازمه ولو كانت فيه لزم [٢] تساوي عديم المعاوق وذي المعاوق ، و إنّه محال فلم يكن في زمان وهو أيضاً محال فوقوع الحركة من الجسم العديم الميل مطلقا محال ، و ذلك الإعتراض ممّا أورده جماعة من المتأخرين منهم الشيخ أبو البركات وتبعه الإمام الرازي بوجه آخر و هو إنّ الحركة بنفسها تستدعي زماناً و بسبب المعاوقة زماناً آخر فتستجمعهما واجدة المعاوقة و يختص بأحدهما فاقدتها فإذن زمان نفس الحركة غير مختلفة في جميع الأحوال إنّما يختلف زمان المعاوقة بحسب قلتها و كثرتها ويختلف زمان الحركة بعد انضياف مايجب من ذلك إليه فلايلزم على ذلك الخلف المذكور . وتقرير الجواب بحيث يندفع أكثر إيرادات المتأخّرين عنه هو إنّ قول المعترض إنّ الحركة بنفسها تستدعي زماناً إن عنى به إنّها مع حد من السرعة والبطؤ تستدعي زماناً فهو ظاهر البطلان لأنّ الحركة لاتنفك عنهما ، وما لاينفك عن شيء لايتصوّر اقتضاؤها أمراً بدون ذلك الشيء وإن لم يكن ذلك الشيء دخيلا في الاقتضاء ، وإن عنى به إنها مع قطع النظر عن حد من السرعة و البطؤ تقتضى قدراً من الزمان فهو أيضاً فاسد

---

(١) واقعيته على سبيل الشرطية وصدقها غير مستلزم لتحقق المقدم وقد اشار اليها بقوله لو وقعت حركة من الجسم العديم الميل لكانت في زمان ـ س ره .

(٢) ان قلت: لانسلم لزوم التساوى للمنع الذى ابداه المعترض . قلت : قدمر ان استدعاء نفس الحركة للزمان بمجرد التقدير مثل أن يقال لو تحرك المجرد لكانت حركته في زمان ولايلزم منه أن يكون في الحركة النفس الامرية قدر من الزمان بازاء نفس الحركة وقدر منه بازاء السرعة او البطؤ او المعاوقة التى هى محدودها لان الحركة و السرعة مثلا موجودتان بوجود واحد كما في كل جنس وفصل وقدمر ان المتفقين في واحد من الامور الثلاثة السابقة لو اختلفا فى أحد الباقين بنسبة لاختلفا فى الاخر بتلك النسبة ـ س ره .

لأنّ نسبة الحركة إلى حدود السرعة و البطؤ كنسبة الجنس إلى الأنواع الّتي لا يمكن وجوده بدون شيء منها .

واعلم أنّ المحقق الطوسي في شرحه الاشارات مهّد للجواب عنه مقدمة هي إنّ الحركة إن كانت نفسانيّة فللنفس أن تحدّد حالها من السرعة والبطؤ المتخيلين للنفس بحسب الملائمة وينبعث عنها الميل بحسبها ، ومن الميل يتحصّل الحركة السريعة والبطيئة ، وأمّا غير النفسانية الّتي مبدأها طبيعة أوقسر فيحتاج إلى ماتحدد حالها تلك إذ لا شعور ثمّ بالملائمة و غيرها فهي بحسب ذاتها تكاد أن تحصل في غير زمان لو أمكن وإذا لم يمكن ذلك فاحتاجت إلى مايحدد ميلا يقتضيها وحالا يتحدد بها ولا يتصوّر ذلك إلّا عند تعاوق بين المحرّك وغيره فيما يصدر عنهما ، وذلك لأنّ الطبيعة لايتصوّر فيها من حيث ذاتها تفاوت ،والقاسر إذا فرض على أتم ما يمكن أن يكون لايقع بسببه تفاوت ، و الميل في ذاته مختلف [١] فالتفاوت الّذي بسببه يتعين الميل وما يتبعه من السرعة و البطؤ يكون بشيء آخر يسمّى بالمعاوق إمّا خارج عن المتحرك كاختلاف قوام مافيه الحركة كالهواء والماء بالرقة و الغلظ أوغير خارج فهولايمكن في الحركة الطبيعية لأنّ ذات الشيء لايمكن أن يقتضي شيئاً و يقتضي ما يعوقه عن ذلك الاقتضاء بل هو الّذي يعاوق القسرية و هو الطبيعة أو النفس اللّتان هما مبدأ الميل الطباعي فاذن يلزم من ارتفاع هذين المعاوقين أعني الخارجي و الداخلي ارتفاع السرعة و البطؤ و يلزم منه انتفاء الحركة ، و لأجل ذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين تارة على امتناع عدم معاوق خارجي فبينوا امتناع ثبوت الخلاء ، و تارة على وجوب معاوق داخلي فأثبتوا مبدأ ميل طبيعي في الأجسام الّتي يجوز أن يتحرك قسراً ، و بعد تمهيد المقدمة أجاب عن الاعتراض المذكور بوجهين .

---

(١) أى الميل الطبيعى الذى فى القابل و به يعاوق الميل الذى أودعه القاسر فيه ولا تفاوت فيه كما ان الطبيعة والقاسر لا تفاوت فيهما ، والحاصل أن لااختلاف فى الطبيعة المحركة و ميلها وفى القاسر وميله والميول الثلاثة والحركات الثلاث المفروضة فى الدليل مختلفة فكيف يستند المختلف الى الواحد وكيف يعدد الواحد هذه المختلفات - س ره .

أحدهما إنه لايمكن أن يقال : إنّ الحركة بنفسها يستدعي شيئاً من الزمان و بسبب السرعة و البطؤ شيئاً آخر لأنا بيّنّا إنّ الحركة يمتنع أن توجدإلاّعلى حدّ ما منهما فهي مفردة غير موجودة [١] ، و ما لاوجود له لا يستدعي شيئاً أصلا .

وثانيهما إنّ الحركة بنفسها لا تستدعي زماناً لأنها لو وجدت لامع حد من السرعة و البطؤ كانت بحيث إذا فرض وقوع أُخرى في نصف ذلك الزمان أو في ضعفه كانت لا محالة أسرع أو أبطأ من المفروضة و كانت مع حد من السرعة و البطؤ حين فرضنا ها لامع حد منهما هذا خلف .

واعترض بعض اللاحقين عليه بأنه خص الدليل باحدى الحركتين الطبيعية و القسرية و أكثرمقدماته في محل المنع ، وادعى إنّ الحركة بدون إحدى المعاوقتين لا وجودلها ، ولم يتنبه إنه مبنى الدليل و إبطاله ينهدم بنيانه ، و أمّا الممنوع فهي إنّ قوله و كذا القاسر لا تفاوت فيه إن أراد إنّ القاسر في الحركات الثلاث المفروضة في الدليل المذكور لا تفاوت فيه فلوكان المحدد هو القاسر لزم أن لايتفاوت الحركة من جهة القاسر سرعة و بطؤاً في تلك الصور الثلاث فذلك هومطلوب المعترض فانه يدّعي إنّ الحركة القسرية مع قطع النظر عن المعاوق تقتضى قدراً من الزمان و حدّاً من السرعة و البطؤوهومحفوظ في الصورالثلاث لايتفاوت ثم يزيد ذلك الزمان بسبب المعاوق و يتفاوت بحسب تفاوته ، و إن أراد إنّ القاسر لا يتفاوت في سائر الحركات القسرية أيضاً فلو كان هو المحدد لزم أن لا يكون في الحركات القسرية تفاوت إسراعاً و إبطاءً فذلك ظاهر البطلان ، و كذا الكلام في قوله و كذا القابل للحركة أعني الجسم المتحرك لا تفاوت فيه لأنّ المفروض اتحاده ، ثم قوله فلابد من أمر آخر يعاوق المحرك في تأثيره أيضاً ممنوع ؛ فإنّ ذلك الأمر الآخر لا يلزم

(١) لا يخفى انه على هذا لا حاجة الى فرض الحركات الثلاث فى الدليل بل يستدل بوجه اخصر ليكون تطرق المنوع اليه اقل و يكون اخف مؤنة وهو انه لو انتفى المعاوق الداخلى فى الحركة القسرية و هو مبدء الميل الطبيعى لا تنفي السرعة و البطؤ و لو انتفتا انتفت الحركة فلزم من وضعها رفعها - س ره .

أن يكون معاوقاً بل نقول ذلك الأمر الآخر هو الميل.

قال في شرح الإشارات: إنّ الحركة لاتنفك عن حدمّا من السرعة و البطؤ و هو كيفية قابلة للشدة و الضعف و إنما يختلفان بالإضافة فما هو سرعة بالقياس إلى شيء هو بعينه بطؤ بالقياس إلى آخر، و لما كانت الحركة ممتنعة الانفكاك عن هذه الكيفية و كانت الطبيعة الّتي هي مبدأ الحركة شيئاً لا يقبل الشدة و الضعف كانت نسبة جميع الحركات المختلفة بالشدة و الضعف إليها واحدة، و كان صدور حركة معينة منهاممتنعاًلعدم الأولوية فاقتضت أولاأمراً يشتد ويضعف بحسب اختلاف الجسم ذي الطبيعة في الكم أعني الكبرو الصغرأو الكيف أعني التكاثف و التخلخل و الوضع أعني اندماج الأجزاء و انتفاشها أو غير ذلك و هو الميل، و هذا الكلام صريح في أنّ ما يحدّد حال الحركة من السرعة و البطؤ هو الميل، و إن سلمنا إنّ ذلك الأمر الآخر يجب أن يكون معاوقاً للمحرك في تأثيره فلا نسلّم إنّ ذلك الأمر هو المعاوق الداخلي أو قوام ما في المسافة من الأجسام لم لا يجوز أن يكون أمراً آخر غيرهما كالقوة الجاذبة للمقناطيس مثلا فانه لو أخذنا بيدنا قطعة من المقناطيس مع قطعة من الحديد ثم أرسلناه فانه يتحرك بالطبع إلى أسفل و يعاوقه في الحركة قوة المقناطيس، ولو سلم فلا نسلّم إنّ غير الخارج لا يمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية، قوله: لأنّ ذات الشيء لاتقتضي شيئاً وتقتضيعن ما يعاوقه عنه.

قلنا: غيرلازم و إنما يلزم لولم يتعدد غير الخارج كالطبيعة و النفس فأحدهمايقتضي الحركة و الآخر يعوقه عنها كالطير إذا سقط عن مكانه بثقله و هويطير إليه فلايتم الاستدلال بالحركة الطبيعية على امتناع الخلاء، سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف في التحديد فلايتم الاستدلال بالحركة القسرية على امتناع عدم المعاوق الخارجي أعني الخلاء لأنّ المعاوق الداخلي كاف في التحديد لكن هذا المنع في التحقيق منع لقوله و كذا القابل الخ. و قد مرآنفاً. وكذا لا يصح الاستدلال بالحركةالقسرية على وجود المعاوق الداخلي أعني مبدء الميل الطبيعي لانّ المعاوق الخارجي أعني القوام المذكوركاف في تحديد حال الحركة فظاهر إنّ الاستدلال على هذاالمطلوب

لا يمكن بالحركة الطبيعية فظهر بُطلان قوله و لذلك استدلت الحكماء بأحوال هاتين الحركتين إلى آخره .

أقول : جميع اعتراضاته مدفوعة أمّا أنه ادعى إنّ الحركة بدون المعاوق لا وجودلها ولم يتنبّه إنه مبنى الدليل فقد مرّ دفعه ، و أمّا أنه خص الدليل بإحدى الحركتين الطبيعية و القسرية فلاضير فيه لأنه قد بين إنّ محدّد النفسانية (١) هي النفس بحسب ما تتخيله بقوتها الخيالية من حد للإسراع و الإبطاء ، و أماماأورده المعترض على قوله و كذا القاسر لاتفاوت فيه فكان منشأه سوء الفهم لمرامه والغفلة عن سوق كلامه (٢) فإنّ الغرض إنّ الحركة لما كانت أمراً ذا مراتب في السرعة و البطؤ لابد و أن يكون سببها القريب أمراً ذا تفاوت في ذاته حتى يكون كل حد منه يقتضي حداً معيناً منها ، و القاسر في ذاته لا تفاوت فيه فليس هو المحدد للحركة فهو من قبيل قوله لأنّ الطبيعة لا يتصور فيها من حيث ذاتها تفاوت فإنّ المشهور عندهم من مذهب الحكماء إنّ الجوهر لا يكون فيه الأشد و الأضعف ، و أماعندنا فالطبيعة ذات تجدد و تفاوت في ذاتها و جميع الاختلافات راجعة إليها بالأخرة كما يطول شرحه . ولنا مسلك آخر في أكثر هذه المطالب كما يظهر لمعات منه لمن وفق

---

(١) و ايضاً النفس في تخيلها و ارادتها و ان فرضت على اتم ما يمكن ان يكون ان لا يحصل منها التحريك في الحركات الثلاث المفروضة على نهج التساوى ولا اقل من تطرق المنع . ان قلت : هذا الكلام يتطرق في القاسر المفروض على اتم ما يمكن ان يكون اذ يقتحم هنا ايضاً التخيل والارادة . قلت : المراد بالقاسر المذكور ليس الفاعل بالقصد و الروية بل القسر اما ينتهى الى الارادة و اما الى الطبيعة و الثانى هو المراد و معلوم ان الطبيعة فعلها على وتيرة واحده ـ س ره .

(٢) فان سوق الكلام لبيان المقدمة الكلية مع قطع النظر عن استعمالها فى هذا الدليل او غيره ولا شك فى تماميتها و مانعها مكابر ولا يخفى ان قول المورد فذلك هو مطلوب المعترض من باب الاستباق والوقاحة فانه اذا لم يكن الطبيعة والقاسر وهو المفروض طبيعة كما اشرنا فى الحاشية السابقة متفاوتين و الحركات الثلاث متفاوتة والتحديد لايمكن الا بالمعاوقة ثبت مبدء الميل و امتناع الخلاء و هو مطلوب المعترض ـ س ره .

له ، و كذا المراد من قوله و كذا القابل لا تفاوت فيه لاالّذي فهمه المعترض ، وأما إيراده بقوله بل نقول ذلك الأمر هو الميل إلى قوله و لئن سلمنا فدفعه بأنّ وجود حدّ من الميل [1] و انضمامه إلى الطبيعة أو القاسر لا يكفي في تحديد مرتبة معينة من الحركة إذ يتصور مع قوة واحدة ميّالة درجات متفاوتة للحركة في السرعة و البطؤ لا يقف عند حد فانّ الحجر الواحد ذا قوة واحدة يمكن اختلاف حركته باختلاف قوام المسافة رقة و غلظة ؛ فكلما كانت مسافة حركته أغلظ كانت حركته أبطأ ؛ و كلما كانت أرق كانت أسرع حتى إذا فرضت مسافة لاقوام لها كالخلاء كان اللازم لمانفرض فيها من الحركة أن لازمان لها لكنه محال فوجب أن يكون للمسافة قوام فبطل الخلاء ، وأما قوله لم لا يجوز أن يكون أمرآخرغير أحد المعاوقين محدداً كالقوة المقناطيسية فمندفع بأنا نفرض جسماً متحركاً لا يوجد معه شيء مما ذكره من الأمور الخارجة إلّا ما يكون من لوازم الحركة ، و أمّا قوله فلا نسلّم إنّ غير الخارج لايمكن أن يعاوق الحركة الطبيعية إلى قوله سلمنا ذلك فمندفع بأنّ هذه الدعوى برهانية ، و الّذي ذكر في بيانه من أنّ الشيء لا يقتضي شيئاً و يقتضي ما يعاوقه لا يقبل المنع . و أما النقض الاجمالي بحال الطير و سقوطه عن مكانه بطبعه و طيرانه إليه بنفسه فظاهر الدفع بأنّ النفس أيضاً من الأمور الخارجة عن هذه الطبائع العنصرية فحالها إلى طبيعة البدن كحال القوة المقناطيسية وقد مر إنّ الطبيعة يمكن تجريدها عن مثل هذه الزوائد . و أمّا قوله سلمنا ذلك لكن أحد المعاوقين كاف فمُسلم دفعه بما مر [2] . وأمّا قوله و كذا لا يصح الإستدلال بالحركة القسرية

---

(١) قد يقال ما المحدد لنفس الميل ، والطبيعة لاتفاوت فيها فالميل لا يمكن ان يكون محدداً لحال الحركة . أقول : حق الدفع ما ذكره المصنف « س » لا ما ذكره هذا القائل فان الميل كيف محسوس يقبل الشدة والضعف عندهم و لذا كان الميل برزخاً و واسطة بين الطبيعة والحركة عندهم و به يرتبط المتجدد الذى هوالحركة بالثابت الذى هو الطبيعة فهو حقيقة مقولة بالتشكيك و اسباب حدوثه الامورالخارجية ـ س ره ـ

(٢) اى فى امر الميل فان هذا نظير ذاك اذيتصور مع معاوق واحد داخلى اوخارجى ✡

إلى آخره فمندفع بأنّ القاسر يؤدي قسره لغيره في الحركة إلى الطبيعة[1] فإنّ القاسر لامحالة قوة جسمانية ذات وضع لاتفعل إلّا بجذب أو دفع مكانيين أو بإفادة قوة مسخنة أو مبرّدة أو غيرهما بالإعداد، ولا ينفعل الجسم المتحرك عن شيء منها إلّا بعد أن يكون ذا طبيعة فإنّ المادة لاتصير قابلا لهذه الأمور في ذاتها مالم يكن لها تجوهر معين و تحصل بإحدى النوعيات كما سيجيء في مباحث الصور النوعية.

تتمة - واعلم أنك[2] قد سمعت مراراً إنّ المباشر القريب لكل حركة[3]

✿درجات متفاوتة للحركة بالسرعة والبطؤ فكيف يتحدد الحركات الثلاث المفروضة في اثبات مبدء الميل مع اتحاد القوام فيها و جعله محددا دون المعاوق الداخلي و قس عليه منع امتناع الخلاء و جعل الداخلي محددا دون الخارج - س ره.

(۱) أقول على هذا يمكن الاستدلال بوجه اخصر وهو انه ان كان في العالم قسر ما متحققا فمبدء الميل وهو الطبيعة متحقق لكن المقدم حق فكذا التالي، وبيان الملازمة ما ذكره «س» من ان الفاعل في القسر قوة جسمانية وهي الطبيعة والقابل جسم ذو طبيعة اذ المستعد في جميع المواضع و ان كان هو المادة الا ان ما به الاستعداد هو الصورة النوعية المخصوصة فالمستعد في اطوار الخلقة الانسانية هو العناصر الا ان الصورة المنوية ما به الاستعداد للمضغة وهي للجنين و ليست الصور مستعدة للتعاند بينها فصورة الى صورة لا تنقلب وهو «س» اشار الى هذا المعنى لكن ذكره هنا جواب بتغيير الدليل لايوافق آداب المناظرة بل دفع هذا المنع بانه مع فرض الحركات الثلاث متفاوتة قطعا بالسرعة و البطؤ في قوام واحد في المسافات الثلاث لم يكن المحدد الا المعاوق الداخلي و هو مبدء الميل ولم يكف الخارجي، ويمكن ان يقال ان الجواب بتغيير الدليل غير مرضي ان كان لضعف الدليل واما ان كان للاشارة الى دليل آخر فلا - س ر ه -

(۲) معذرة لما عسى ان يتوهم و يستبعد الاذعان بالمطلبين المهمين اعني اثبات القوى و الطبائع و امتناع الخلاء بهذا الدليل الكثير المنوع فذكر ان المسالك الى الاثبات كثيرة منها ما ذكره هنا و منها ما ذكره في اول المبحث و انه يكفي للمستبصر الناظر و منها ما ذكرته هاهنا مستنبطاً من كلامه من انه ان كان في العالم قسرما الخ و منها ما هو الاخصر من الاخصر من انه ان كان في العالم قسر تحقق طبع لكن المقدم حق فكذا التالي، بيان الملازمة ان القسر خلاف الطبع فلا قسر حيث لاطبع ومنها مامر انه لوانتفى لزم من وضع الحركة رفعها - س ره -

(۳) يعني لو لم يوجد الطبيعة لم يتحقق الحركة اذ المجرد اجل من أن يستند الحركة اليه س ر ه -

سواءٌ كانت نفسانية أوقسرية أو طبيعية هي الطبيعة لامحالة ، فلايحتاج هذا المطلب أي اثبات المعاوق الداخلي في الحركات القسرية إلى زيادة خوض .

وأيضاً إنّ الحكماء اثبتوا بالبرهان لكل جسم جوهر أصورياً هومحصل جسميته و مكمّل مادته [١] ومبدء آثاره و مطابق مفهوم فصله لكنهم أرادوا هاهنا أن يثبتوا وجود ذلك الجوهر من حيث كونه مبدءاً للحركات و الميول تقويماً أو تحديداً إذ بذلك يسمى طبيعة كما يسمى صورة باعتبار آخر وقوة باعتبار و كمالا باعتبار .

فصل (١٥)

في أن القوة المحركة الجسمانية متناهية التحريك

قد مر إنّ القوى لاتتصف بالتناهي وعدمه إلاّ بحسب تعلقها بالمقادير والأعداد الّتي هي فيها أوعليها أما الأول فلوكانت الأجسام غير متناهية المقدار و العدد كانت القوى الّتي فيها كذلك بسببها على المعنى الذي به ينقسم الحال [٢] بانقسام محله ، وأمّا الثاني فهو إنّ المقوّى عليه بازاء القوة فلوكان غيرمتناه كانت القوة غيرمتناهية وقد عرفت إنّ ذلك إنما يعقل في أحد أمور ثلاثة الشدّة والعدّة والمدة وعرفت الفرق بين هذه المعاني الثلاثة فنقول إما أنه يمتنع وجود قوة جسمانية غير متناهية في الشدة

---

(١) انما كانت الصورة النوعية المسماة في البسائط طبيعة محصلة لجسميته لان الجسم و ان كان نوعاً متحققاً في الترتيب الطولي في الخارج الا انه لا يكون نوعاً متكافئاً في السلسلة العرضية الا بواحدة من الصور النوعية و انما كانت مكملة للمادة لان المادة و ان استغنت في التحصل بالصور الجسمية الا انها احتاجت في التنوع الى الصورة النوعية فتكملت المادة المجسمة بها و هي مبدأ الاثار المختلفة لاشتراك الصورة الجسمية وهي الفصل الحقيقي الذي هومبدء الفصل المنطقي و هي مبدأ الحركات و الميول بحيث عرفت الطبيعة بذلك حيث قيل هي المبدء الاول للحركة و السكون الذاتيين - س ره .

(٢) متعلق بقوله فيها اى كانت القوى حالة فيها من حيث ذاتها المنقسمة وامتدادها و تقدرها فيكون حلول القوى فيها حلولا سريانيا لا طريانيا - س ره .

فلأنّ تلك الحركة إمّا أن يقع في زمان أولا في زمان و الأول محال و إلّا لأمكن أن يوجد حركة في زمان أقل منه لأنّ كل زمان منقسم فلا يكون تلك الحركة غير متناهية في الشدة . والثاني أيضاً محال لأنّ الحركة عبارة عن قطع المسافة و كل مسافة منقسمة فقطع بعضها قبل قطع كلها و لأجل هذا يظهر إنّ مباشر التحريك لايمكن قوة مجردة أيضاً إذا كانت غير متناهية في الشدة (١) و أما إنه يمتنع وجود قوة غير متناهية بحسب العدة والمدة فلأنها (٢) إماأن تكون طبيعية أو قسرية فان

(١) فبطل قول من يسند هذه الحركات الى الله تعالى بلا توسيط القوى و الطبائع مع قطع النظر عن عدم الربط المتغير بالثابت ـ س ره .

(٢) تلخيص الدليل على وجه ابين و اوضح ان القوة ان كانت قسرية فاذا حركت من مبدء مفروض تحريكا غير متناه جسما كبيرا ثم جسماً صغيرا و معلوم ان الصغير اطوع لقلة المعاوقة وقع الزيادة و النقصان في الجانب الذى فرضنا اللانهاية فيه و كان تحريك القاسر للكبير منقطعا قبل الصغير و الا لتساوى تحريك قليل المعاوق و كثيره و ان كانت طبيعية و معلوم ان القوة فى الكبير اكثر من التى فى الصغير و كذا التى فى كل الجسم من التى فى بعضه لوانفرد لكون حلولها سريانياً و كونها متجزية بتجزى الجسم و ان الجسم الكبير و الصغير متساويان فى قبول التحريك الطبيعى عن ذلك المبدء الداخلى اذ لا منع من جانب الجسم بما هو جسم كما لا تأييد و ان التفاوت فى التحريك هنا من قبل الفاعل كما كان فى القسرية من قبل القابل فاذا حركت تحريكا غير متناه من مبدء مفروض جسماً كبيرا هو محلها و صغيراً هو بعض الكبير كان تحريك الصغير منقطعاً قبل الكبير والالتساوى الجزء والكل وكانت نسبة القوتين نسبة المقدارين و هى نسبة المتناهى الى المتناهى و قد فرض التحريك غير متناه هذا خلف ، و اما شرح كلام المصنف قدس سره فقوله وجب ان يكون قبول الجسم الاعظم الخ مقدمة للدليل المأخوذ من الحركة الطبيعية مفادها ان قبود الجسم للاثر لايتفاوت بحسب الكبر والصغر و اما فى القسر فتفاوته بحسبهما يرجع الى تفاوت القوتين المعاوقتين لا الى تفاوت بحسب نفسهما و فائدة هذه المقدمة انه اذا الزم التفاوت بين اثرى القوتين اللتين فى الكبير و الصغير و دفع التساوى لا يقول احدان اعظمية قوة الكبير يقاومها كبر محلها و اصغرية قوة الصغير يقاومها صغر محلها فيكون نسبة المتحركين و المحركين واحدة فلا يلزم التناهى فى الجانب الاخر ، وقوله لكن عدم اختلاف العظيم والصغير الى قوله وان كانت ✿

كانت طبيعية وجب أن يكون قبول الجسم الأعظم للتحريك عنها كقبول الأصغر إذ لو اختلفا لم يكن ذلك الاختلاف بالجسمية لاشتراكها للكل ولا بأمر طبيعي لأنه لوكان المانع عن الحركة طبيعياً لم يكن الحركة طبيعية هذا خلف ، ولا بأمر قسري لأنّ* المفروض عدمه لكن عدم اختلاف العظيم والصغير في قبول الحركة عن القوة المحركة محال فالجسمان لو اختلفا حينئذ لم يكن ذلك الاختلاف لأجل جوهر القوة بل لأجل مقدارها فتكون في الأكبر أكبر مما في الأصغر الّذي هو جزء فهي في الأكبر موجودة وزيادة مقدّرة و إن كانت قسرية فإنها تختلف تحريكها العظيم و الصغير لا لاختلاف المحرك بل لاختلاف حال المتحرك فإنّ المعاوق في العظيم أعظم منه في الصغير فإذا تقررت هذه القاعدة فنقول : يستحيل وجود قوة جسمانيّة طبيعية تحرك جسمها تحريكاً غير متناه لانّ كل قوة جسمانية فالّتي منها في كل الجسم أعظم من الّتي في جزء الجسم فإذا فرضناهما حرّكتا جسميهما من مبدء مفروض حركتين بغير نهاية لزم أن يكون فعل الجزء مثلَ فعل الكل و هو ممتنع و إن حرّك الأصغر تحريكاً متناهياً كانت الزيادة على حركته على نسبة متناهية هي نسبة مقدار الجزء إلى مقدار الكل (١) فكان كل القوة متناهية و هو المطلوب . و هكذا الكلام في تحريك القوة القسرية (٢) و اعترضوا عليه من وجوه الأول إنّ هذا مبنيّ على أنّ كل حال منقسم بانقسام محله ، وهو منقوض بالوحدة و الوجود و النقطة و الإضافات .

أقول: أما الوحدة و الوجود فعلمت من طريقتنا إنهما شيء واحد وهما في كل شيء بحسبه بل هما نفس ذلك الشيء بالذات (٣) و هما من العوارض التحليلية

---

* قسرية مقدمة اخرى مفادها انه وان لم يكن اختلاف بحسب القابل في القبول لكن الاختلاف يتحقق بين الجسمين المتحركين باعتبار الفاعل اعني القوتين الطبيعيتين لا باعتبار جوهرهما بل باعتبار مقدار محلهما لكون حلولهما سريانيا فتكبر القوة بكبر محلها وتصغر بصغره ـ س ره .

(١) و نسبة المقدارين نسبة المتناهي الى المتناهي فكذا نسبة الحركتين ـ س ره .

(٢) الا ان هنا تحريك العظيم يتناهى اولا بعكس الطبيعة ـ س ره .

(٣) فلا حلول فيخرج من هذا جواب آخر ـ س ره .

للماهية في ظرف الذهن فوجود الجسم كالجسم منقسم ووحدته عين اتصاله كما سبق، و أما النقطة و الإضافة فليست كل واحدة منهما حالّة في ذات المنقسم بما هو منقسم بل مع انضمام حيثية أُخرى كالتناهي للنقطة و مثل ذلك في الإضافة ، ولو فرضت إضافة عارضة لنفس المنقسم بما هو منقسم كانت أيضاً منقسمة بانقسامه كالمساواة مثلا و المحاذاة و نحوهما .

الثاني إنّ كون الجزء للقوة مؤثراً في شيء من أثر الكل (١) منقوض بأنّ عشرة من المحركين إذا أقلوا جسماً و نقلوه مسافة مّا في زمان فلا يلزم أن يكون الواحد منهم يقدر على نقله عشر تلك المسافة أو تلك المسافة في عشرة أضعاف الزمان بل قد لايحركه أصلا فيجوز أن لايكون لقوة الجزء نسبة في التأثير و إن فرض إنّ لها نسبة في الوجود فجزء النار الصغير لايحرق جزء الحجر .

أقول : في جوابه إنه لامعنى لكون جزء القوة موجودة ولا تأثير لها اللّهم إلاّ لمانع خارجي لأنّ كون القوة مؤثرة هو من لوازمها الذاتية و كلامنا في جزء يبقى على طبيعة الكل من غير عروض حالة فربما كان حال الجزء عند الانفصال عن الكل غير حاله عند الاتصال فان لم يتغير كان كل واحد من الأجزاء فعله ولو عند الانفراد جزءاً لفعل الكل إذ لولم يكن كذلك فهي عند الاجتماع إما أن لايتغير حالها عما كانت فتوجب أن لايكون ذلك المجموع قوة على الفعل و إن تغيرت حالها مما كانت فلا بد هناك من أمر آخر حاصل لها عند الاجتماع فلا يكون هي أجزاء لصورة القوة بل أجزاء لمادة القوة ، والقوة هي الأمر الحاصل عند الاجتماع ، و أما مثال العشرة المشتغلين بحمل ثقيل (٢) فالتوزيع يقتضي أن يحمل كل واحد منهم جزءاً من الثقيل عند الاجتماع ، و أمّا عند الانفراد فربما لم يبق واحد منهم على صفة الّتي له عند الجزئية ، ولا المادة القابلة على صفتها ، و مع ذلك فللواحد تأثير في ذلك

---

(١) لا يخفى عدم وروده على ما قررناه من الدليل اذ لا جزء ولا كل حينئذ و تأثير الصغير معلوم كالكبير - س ره ،

(٢) قدمر في مسئلة صدور البسيط عن المركب ما يتعلق بهذا الموضع - س ره .

القابل لو فرض بقاؤه حتى يضم إليه أثر القوة الثانية و الرابعة إلى أن يضم آثارها بعضها مع بعض فإذا انضم أثر العاشرة إلى الآثار التسعة لوقع الحمل والنقل لذلك الثقيل كما وقع أولا بجملة العشرة بلا تفاوت لكن في التفرقة حصول أسباب لزوال الأثر وغلبة أضداد لوجود الفعل فلا يبقى انفعال المادة بحالها كمثال النار القليلة في عدم تأثيرها على نسبة تأثير العظيمة فإنها لا تحرق لاستيلاء الضد عليها ولولا هذه الموانع لكانت مؤثرة على نسبتها ، ولا يمكن القدح في البرهان الكلي بمثل هذه الأمور الجزئية الّتي قد لا يقع الاطلاع على خصوصيات أحوال الفاعل و القابل فيها .

الثالث إنّ الحكماء اتفقوا على أنّ ما لا وجود له لا يمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان ، و على هذا عوّلوا حلّ شبهة من أثبت للزمان بداية زمانية [١] فكيف حكموا ههنا للأمور الّتي يقوى عليها تلك القوى بالزيادة والنقصان وهي غير موجودة و سبيلها سبيل الأعداد الّتي لم توجد .

أقول : في الجواب إنّ المقوى عليها و إن لم يوجد بالفعل و على التفصيل لكنها موجودة بالقوة وعلى الاجمال [٢] فإنّ نسبة وجود الأشياء إلى مبدأها الفاعلي نسبة قوية أكيدة ليست كنسبتها إلى قابلها و إلى ذوات ماهياتها و هذه النسبة أشد

---

(١) شبهتهم اجراء التطبيق في الحوادث الماضية بفرض سلسلتين باسقاط عشر دورات مثلا و حل الحكيم انه لا وجود للمتعاقبات في سلسلة الزمان حتى يحكم عليها بالزيادة و النقصان ويطبق والموجبة تستدعي وجود الموضوع فهكذا يقال هنا في المقوى عليه للقوى الجسمانية فان الغير المتناهي المدى و العدى سبيلهما سبيل الزمان التعاقبي و العدد اللايقفي - س ره .

(٢) المراد بالقوة : الشدة ، وبالاجمال: البساطة والانطواء لا الاستعداد واللحاظ الاجمالي و ذلك بناءاً على المقدمة البديهية التي هي ان معطي الشيء ليس فاقداً له بل واجداً اياه فكان المقوى عليها لها وجودان احدهما النحو الاعلى الذي هو اندماجها في القوة وثانيهما وجودها الفرقي والتعاقبي ، والمصحح لوجود موضوع الموجبة هو الاول و مراده بالاستحقاق ايضاً ليس المعنى المصدري و الاضافي بل المعنى الذي ذكرناه في القوة و الاجمال - س ره .

و آكد فإنّ جزء القوة يستحق من ذاته أن يكون لهقوّة على أمر و كل القوة كذلك فالحكم بأنّ مايستحقه الجزء أنقص مما يستحقة الكل ليس حكماً في الحقيقة على معدوم فالاستحقاقان موجودان لهما و إن لم يوجد مستحقا هما فكون القوة قوة على فعل أمر حاصل لها بالفعل سواءٌ وجد المقوى عليه أولم يوجد بل وجوده في القوة ضربٌ من الوجود و وجوده بعد القوة ضرب آخر من الوجود و كلاهما يصح الحكم عليه كما يحكم على الكاتب بأنه يكتب كذا ، ونحن إنما فرضنا كون القوة غير متناهية أو متناهية لاحال حصول المستحق و المقوى عليه بل حال حصول القوة و استحقاقها ، و حكمنا بأنّ استحقاق الجزء جزء لاستحقاق الكل ، ومن هاهنا يلزم أن يكون استحقاق الكل متناهياً فإذا وجب تناهي استحقاق الكل لزم من وجوب تناهيه وجوب تناهي المقوى عليه سواءٌ كان موجوداً بالفعل أوبالقوة .

الرابع إنّ الأرض لوبقيت دائمة في حيّزها ولم يعرض لها عارض لكان يوجد عن قوتها فعل دائم وهو السكون الدائم .

أقول : الحق في جوابه أن يقال : إنه يمتنع بقاء جسم طبيعي واحد بالعدد في مقامه و فعله وحاله أبداً ، فهذا أيضاً مما يجزم العقل لأجله في الحكم بعدم بقاء شيء من الأجسام دائماً[1] سواءٌ كان بحسب استقلال نفسه أوباضافة المبادي إمداداً عليه لما مر من أنّ كل مايلحق الشيء لايلحقه إلّا بواسطة وجود ذاته فإذا امتنع كون قوة ذات تأثير غير متناه ابتداءاً امتنع كونها كذلك توسطا ، و الّذي أجاب به الشيخ في المباحثات عن ذلك من أنّ السكون عدم وليس فعلا و ليس [2] مما لاينقسم بالزمان

---

(١) اى جوهراً و ذاتاً فضلا عن تجدد صفاتها فكل قوة قوى متعاقبة و هى متناهية و كذا آثارها اذ لكل واحد اثرواحد لكن التعاقب على وجه الاتصال كما فى الحركات المرضية بل على وجه الشخصية مادام الاتصال محفوظاً بعلاوة و الشخصية المستفادتين من وجودها و وجها الى الله تعالى هذا من جانب الفاعل و نفس مقبول بعلاوة وحدة الهيولى و القابل المصححة لان يقال هذا ذاك ـ س ره

(٢) اى السكون زمانى ، والغرض دفع توهم كونه فعلا من كونه زمانياً ـ س ره .

و ذلك الزمان قد وجد عن قوة أخرى هي فاعلة للحركة فليس يصدر عن قوة الأرض بالسكون فعل و إلّا لو صدر فعل كان كونه غير متناه لا عن تلك القوة بل بسبب قوّة أخرى تفعل الزمان الغير المتناهي الّذي به يكون السكون غير متناه انتهى .

فلقائل أن يقول : هب إنّ السكون عدمي لكنّ حصول الأرض في حيّزه من مقولة الأين و هو عرض من الأعراض ، وكذا لونها و شكلها و ثقلها و قدرها و مادتها و سائر صفاتها الّتي بعضها من باب الكيف وبعضها من باب الكم و بعضها من باب الجوهر كجسميتها إذ الكل معلولة للطبيعة الأرضية بوجه و مستفادة عنها بالمعنى الّذي أشرنا إليه من قبل .

الخامس المعارضة [1] بدورات الأفلاك فإنها مختلفة بالزيادة و النقصان وهي غير متناهية فإنّ القوة المحركة لكرة القمر قوية على دورات أكثر مما يقوى عليه القوة المحركة لكرة زحل فيجب من ذلك تناهي القوتين المحركتين لهما فيجب تناهي الحركتين ، و إن لم يلزم من ذلك تناهي الحركات فكذا لا يلزم من اختلاف فعل كلّ القوة وجزئها تناهيها .

والجواب إنّ اختلاف القوتين لكرة القمر ولكرة زحل بالماهية والنوع لا بالجزئية و الكلية فذلك خارج عن مبحثنا فإنا بيّنا إنّ جزء القوة استحقاقه و استيجابه يجب أن يكون جزء استحقاق الكل و استيجابه فلا بد من تناهي الاستحقاقين إذ لا اختلاف فيهما إلّا بالمقدار ، و أمّا محرّكات الأفلاك فهي قوى متخالفة الحقائق و حركاتها أيضاً متخالفة الحقائق ، فلا يجب أن يكون فعل بعضها جزءاً من فعل الآخر ولا أنقص ولا أزيد بحسب الكمية ، و هذا كما إنّ الخط المستقيم و الدائرة لا نسبة

---

(١) الاولى المناقضة بدل المعارضة لانها نقض تفصيلي متوجه الى مقدمة من مقدمات الدليل و هي المقدمة القائلة بان المقوى عليهما مختلفان بالزيادة و النقصان فيتناهيان و في المعارضة يؤخذ نقيض المطلوب و يستدل عليه بدليل آخر من غير قدح في دليل المطلوب لانها المقابلة على سبيل الممانعة و يمكن التوجيه و جعلها معارضة اصطلاحية بأخذ نقيض المطلوب و جعل ما ذكره دليلا عليه كما لا يخفى تقريره . س ره .

مقدارية و عددية بينهما وقد مر إن الكلام ليس بناؤه على تفاوت مستحق الكل و مستحق الجزء بل على تفاوت استحقاقهما (١) فليس لأحد أن يقول : دورات القمر أكثر من دورات زحل لما بينا إن المعدوم لايمكن الحكم عليه بالزيادة و النقصان فلا يمكن أن يقال قوة بعض الأفلاك على الفعل أكثر من قوة الآخر إذ ليس شيء منهما جزءاً لغيره .

السادس المعارضة (٢) بالنفوس الفلكية فإنها قوى جسمانية أوهي تفعل أفعالا غير متناهية من الارادات و التحريكات . وقول من يدفع هذا الإشكال : بأن محرك الفلك عقلية، ضعيف لأن القوة العقلية إذا حركت فإما أن تفيد الحركة فقط أو تفيد قوة بها الحركة فإن أفادت القوة المحركة وهي جسمانية فالقوة الفاعلية للأفاعيل الغير المتناهية جسمانية ،وإن كانت القوة العقلية مفيدة للحركة لم يكن القوة الجسمانية مبدءاً لتلك الحركة فلا يكون الحركة حركة (٣) لما مر إن الفاعل القريب للحركة

---

(١) اى لا تستبعدن فيما ذكرناه من ان الكلام فى القوتين المتشابهتين طبعاً بحيث لا تفاوت الا بالجزئية و الكلية و انه لا نسبة بين المتخالفين بالنوع حتى لا بالازيدية و الانقصية اذ لا سنخية بينهما و سنخية المقدار و الصورة الجسمية لا تضر لانها شيء و القوة شيء آخر لان الكلام فى تفاوت الاستحقاقين لا المستحقين حتى يقال يصح الحكم عليهما بالازيدية و الانقصية لتحقق السنخية بين عددى آثارهما و زمانى حركاتهما باهما عدد و زمان او يقال انا نعلم بالضرورة ان آثار كرة زحل جزء آثار كرة القمر اذنقول المستحقان غير موجودين و الاستحقاقان الموجودان متخالفان بالنوع و المراد حقيقة الاستحقاق و مبدؤه لا المعنى المصدرى كما مر - س ره .

(٢) و ان جعلناها نقضاً اجماليا قلنا لو كان دليلكم بجميع مقدماته صحيحا لزم تناهى حركة الفلك و هو خلاف معتقدكم بيان اللزوم ان كل فلك له اجزاء متشابهة فى الحد و الاسم و متشابهة للكل فيهما و قوة الجزء جزء قوة الكل و تحريك الجزء يتنهى و كذا تحريك الكل ولو خصصت القاعدة العقلية لم تجز - س ره .

(٣) و ايضاً المجرد الشديد القوة فى الغاية يفعل الحركة لا فى زمان و الزمان من لوازم الحركة و قد مر - س ره .

لابدله من تغيرحال وسنوح أمر والمفارق لايكون كذلك[1] .

و أيضاً الأجسام متشاركة في الجسمية ولا يقبل بعض منها لآثار المفارق إلاّ بقوة جسمانية فيه [2] فالمحرك لامحالة قوة جسمانية .

وأُجيب بأنّ المؤثر في وجود تلك الحركات إنما هو الجوهر المفارق [3] و لكن بواسطة تلك النفوس و البرهان إنما قام على المؤثر في وجود تلك الحركات لاعلى الواسطة .

أقول:هذا الجواب غير سديد لأنه إذا جاز بقاء قوة جسمانية مدّة غير متناهية وكونها واسطة في صدور أفعال غير متناهية عن المفارق فقد لزم جواز كون القوة الجسمانية مبدأ لافاعيل غيرمتناهية فانّ الواسطة إمابمعنى الواسطة في الثبوت [4]

---

(١) كانضمام ارادات فى الشوقية و قربات من الغاية فى الطبيعة ـ س ره .

(٢) و الالزم التخصيص بلا مخصص فى الفاعل و التخصص بلا مخصص فى القابل ـ س ره .

(٣) المجيب هو الشيخ فى الاشارات بل اثبت به العقول المحركة الغائية و ان كانت الحركة الدائمة الفلكية بالنفوس المنطبعة مستقلة لزم انقطاعها . انقلت:اذا جاز وساطة القوة الجسمانية فىصدورافعال غيرمتناهية فليجز فى العنصريات . قلت : لايجوز هنا لان القابل هنا اما عنصر بسيط فهو قابل الفساد و اما مركب فكل مركب ينحل . وايضاًلامبادى مجردة عقلية كلية فى البسائط و المركبات الجمادية و النباتية والحيوانية عندهم بل لا مبادى شاعرة فيما دون الحيوانات و اما عند اهل حكمة الاشراق فلكل مع عقل مجرد مبدء للاثار و الشيخ الرئيس لا يقول به ـ س ره .

(٤) الواسطة فىالعروض ما يتصف بالحقيقة بما يتوسط فيه ويتصف ذوالواسطة به بالعروض كما فىالسفينة و جالسها حيث يتصف الجالس بالحركة بوجه و لكن يصح سلب الحركة منه بالحقيقة و الواسطة بالثبوت المقابل لها ما يتصف لاجله ذو الواسطة بما يتوسط فيه بالحقيقة سواء اتصف نفس الواسطة به كالنار فى وساطة سخونة الماء ام لا كالشمس فيها لان الشمس لا حارة ولا باردة و كذا كل فلك و فلكي و اذا عرفت ذلك علمت ما فى كلام المصنف قدس سره ـ س ره .

أو الواسطة في العروض فعلى كل من التقديرين يلزم اتصاف الواسطة بصدور الأفعال الغير المتناهية.

قال الإمام الرازي: قول من قال بأنّ القوة الجسمانية غير مؤثرة بل معدة نقول له: إن كنتم تعنون بقولكم إنّ القوى الجسمانية لا تفعل أفعالا غير متناهية إنّها لا تكون مؤثرة في أفعال غير متناهية فهذا لا يصح لأنكم لما بيّنتم في باب آخر إنّ القوة الجسمانية يستحيل أن تكون مؤثرة في الإيجاد فبعد ذلك لا تحتاجون إلى بيان إنها لا تؤثر في أفعال غير متناهية لأنّ هذا قد دخل في الأول هذا بل يوهم خلاف ذلك القول إذاً يوهم إنكم تجوّزون كونها مؤثرة في أفعال متناهية مع أنكم لا تقولون بذلك، و إن عنيتم به إنّ القوة الجسمانية لا تتوسط بين العقل المفارق وبين الآثار الغير المتناهية فذلك قد بطل في النفس الفلكية فما بالكم جوّزتم هاهنا ما سلبتم من كونها متوسطة في مدة غير متناهية فناقضتم أنفسكم في سلب شيء تارة و تجويزه اُخرى.

أقول: قد أجاد و أصاب في هذا البحث ولا مدفع له [1] إلّا بالرجوع إلى [2]

---

(١) اقول بل فى المدفع مندوحة فان التأثير للقوى ثابت فى مقام فان الوجودشيء و الموجودات شيء و قد قالوا لا مؤثر فى الوجود الا الله و هذا لا ينافى ان يكون الحرارة اثر طبيعة النار مثلا بما هو حرارة و نا روان كانت الحرارة بما هى وجود اثر الحق تعالى و هذا كقولهم الفاعل الالهى المفيد للوجود هو الله تعالى و مع ذلك يقسمون الفاعل الى الفاعل بالطباع و الفاعل بالعادة و الفاعل بالصناعة و الفاعل بالقصد و بالذات و بالعرض و نحوها و اذا سئلتهم العلة الفاعلية للسرير يقولون هى النجار و ان المادية كذا و المعد للسرير ما يتوقف هو على وجوده ثم على عدمه و لكن وجوده بما هو وجود من الله تعالى، ومن مشرب آخر بالنظر القضائى لا مؤثر ولا فاعل الا هو و بالنظر القدرى فالقوى الفعلية مؤثرات و فاعلات بحول الله وقوته «فكانه خمر ولا قدح وكأنها قدح ولا خمر» وبهذا النظر احتاجوا الى ان يعقدوا فصلا لتناهى تأثير القوى، و اما المدفع الذى ذكره قدس سره من تجدد القوى بنحو الاتصال حتى فى الافلاك فهو ايضاً حق متين لاغبار عليه كما مر غير مرة ـ س ره.

(٢) لا يخفى ان هذا الجواب لو تم لا بطل فائدة البحث عن اصل امتناع كون القوة الجسمانية غير متناهية ـ ط مد.

الى تحقيقنا في تجدّد وجود القوى الجسمانية فإنّ النفس من جهة كونها متعلّقة بالجسم حكمها حكم الطبيعة في تجددها و دثورها ، ومن جهة كونها عاقلة ومعقولة حكمها حكم العقل الفعال و ذلك بعد صيرورتها عقلا بالفعل و خروجها عن القوة الإستعدادية بالكلية .

و التحقيق إنّ جميع الطبائع متجددة الوجود و الهوية [1] ولها أيضاً حركة نحو الباري جلّ ذكره حركة معنوية و توجهاً غريزياً إليه لأنه الوجهة الكبرى فإذا بلغت إلى مقام العقل اتصلت بعالم الإلهيّة و سكنت إذ فنيت عن ذاتها وبقيت ببقاء الله ، فالأجسام والجسمانيات كلّها طبائع كانت أونفوساً فإنها متجددة حادثةداثرة وماسواها باقية ببقاء الله الواحد القهار ، وسيتلى عليك ذلك من ذي قبل إن شاء الله تعالى .

السابع هو إنّ القوة إمّا أن تنتهي إلى زمان يصير انعدامها فيه واجباً لذاته أولايكون كذلك و الأول يوجب انتقال الماهية من الإمكان إلى الإمتناع وهومحال و إذا كان الفاعل و القابل ممكني التأثير و التأثر و الشرائط ايضاً ممكنة البقاء أبداً فكيف يمكن أن يقال إنّ القوة ممتنعة البقاء أبداً و متى كانت باقية كانت مؤثرة فإذن القوة التي تفعل أفعالا غير متناهية في المدة غيرممتنعة الوجود .

أقول : الوجوب والإمكان والإمتناع حال الماهية بالقياس إلى مطلق الوجود [2] فماهية القوة الجسمانية يحتمل الوجود والبقاء نظراً إلى نفس تلك الماهية ، وهذا لاينافي كون بعض الوجودات ممتنع الدوام نظراً إلى هويته الوجودية لقصورها وتضمنها الشوائب

---

(١) فكونها متناهية التأثيرو التأثر على هذه الطريقة الانيقة خفيف المؤنة سهل الاثبات اذكل قوة قوى متعاقبة وكل منها متناهية الوجود والتأثير . ان قلت : ما تقولون فيعدم تناهي القوة بهذا النحو اي الاستمرار التجددي . قلنا : هذا داخل في عدم انقطاع الفيض الذي هومبرهن وتجويز الانقطاع خروج عن سنة العقل ومسلك الديانة - س ره .

(٢) اى لا الوجود المطلق و قد مر ايضا ان معيار الامكان مطلق الوجود اى وجود كان من باب تحقق الطبيعة بتحقق فردما ، و معيار الامتناع عدم قبول مطلقة من باب رفع الطبيعة برفع جميع الافراد - س ره .

العدم والدثور ، و أمّا ماذكره بعض العلماء في الجواب من أنّ القوة الجسمانية إنما يجب انعدامها لالذاتها بل لما يوجد من القواسر المزعجة لتلك القوة المبطلة لها فإنّ القوة و إن كانت من حيث هي هي غير واجبة الزوال لكن الأسباب الكلية ومصادمات مسبباتها الجزئية قد يتأدى إلى حيث يصير الممكن واجباً فكذلك هاهنا ؛ فليس بشيء لأنّ كثيراً من الموجودات يستحيل بقاؤها وإن فرض دفع جميع القواسر عنه ، كيف ومامن ممكن إلّا و يستحيل عليه لذاته ضرب من الوجود .



المرحلة التاسعة
في القدم و الحدوث و ذكر أقسام التقدم و التأخر و فيه فصول

فصل (١)
في بيان حقيقتهما

الحدوث و كذا القدم يقالان على وجهين [١] أحدهما بالقياس و الثاني لا بالقياس فالأول كما يقال في الحدوث إنّ ما مضى من زمان وجود زيد أقلّ مما مضى

(١) لا شك ان الابحاث الفلسفية عن موضوعاتها العامة انما تنعقد باقتناصها عن المفاهيم العرفية بالغاء جهاتها الاعتبارية بنوع من التجريد و التعميم كالوجود و العدم و الذهن و الخارج و الوحدة و الكثرة و غير ذلك فمن جملتها الحدوث و القدم فالناس يأخذون احياناً مبدءاً زمانياً مما مضى ثم ينسبون اليه موجودين زمانيين كانسانين مثلا مختلفي النسبة اليه بالقرب و البعد فيسمون ما هو اقرب من المبدء المذكور و هو الذى كان ما مضى من زمان وجوده اكثر قديما ، وما هو ابعد وهو الذى كان ما مضى من زمان وجوده اقل حادثا ؛ فعمرو الاب قديم بالنسبة الى زيد الابن و هو حادث ، و نوح قديم بالنسبة الى موسى عليهما السلام وهو حادث ، ولازم هذا الاعتبار ان يكون الحادث مسبوق الوجود بالقديم من غير عكس وان شئت فقل : الحادث مسبوق الوجود بانه لم يكن حين كان للقديم وجود من غير عكس و هذا المعنى اللازم اذا اخذناه وصفا حقيقيا و نسبناه الى الموجود العام كان الموجود العام منقسما الى قسمي القديم و الحادث وصح ان الوجود اما مسبوق الوجود بغيره و ان شئت فقل مسبوق الوجود بالعدم و هو الحادث اوليس كذلك و هو القديم ، ثم انهم وجدوا ان هذا الوجود الذى يبحث عن وصفي الحدوث والقدم فيه ينقسم الى ثابت و سيال و ان حكم الحدوث و القدم يختلف فيهما حيث ان السبق و اللحوق و القبلية و البعدية اذا تحققا في وجود سيال لم يجامع القبل فيه البعد وجوداً بخلاف مافي الوجود الثابت كتقدم العلة على المعلول وهي يجامعه وجوداً وتقدم العدم الذاتي لماهية المعلول وهو يجامعها وجوداً ولذلك قسموا الحدوث والقدم الى قسمين الزماني والذاتي كما ذكر في المتن - ط مد .

من زمان وجود عمرو و في القدم بعكس ذلك أي ما مضى من زمان وجود شيء أكثر مما مضى من زمان وجود شيء آخر وهما القدم و الحدوث العرفيان ، و أمّا الثاني فهو على معنيين أحدهما الحدوث و القدم الزمانيين ، و ثانيهما الذاتيين فمعنى الحدوث الزماني حصول الشيء بعد أن لم يكن بعدية لا تجامع القبلية أي بعد أن لم يكن في زمان و بهذا التفسير لا يعقل لأصل الزمان حدوث لأنّ حدوثه لا يعقل ولا يتقرر إلّا إذا استمر زمان قارنه عدمه فيكون الزمان موجوداً عند ما فرض معدوماً هذا خلف ، و لذلك قال المعلم الأول للمشائيين من قال بحدوث الزمان فقد قال بقدمه من حيث لا يشعر لأنك ستعلم في مباحث الزمان إنّ الموصوف بالقبلية و البعدية إنّما يكون نفس الزّمان بمعنى إنّ ذلك من الأوصاف الذاتيّة لماهية الزّمان فضلا عن وجودها بل كلّ جزء من أجزاء الزمان نفس القبل و القبلية باعتبارين بالقياس إلى ما سيأتي منه و نفس البعد و البعدية باعتبارين بالقياس إلى ما مضى منه فلا يعتريه حدوث بالقياس إلى العدم و إن كان الحدوث و التجدّد عين ذات الزمان ، و الحركة و الزمان ليس بأمر زائد على الحركة في الوجود بل بحسب الذهن فقط لأنّه من العوارض التحليلية لماهية الحركة ، و معنى القدم الزماني هو كون الشيء بحيث لا أول لزمان وجوده [1] ، و الزمان بهذا المعنى ليس

---

(١) كان لازم تعريفه الحدوث الزماني بحصول الشيء بعد ان لم يكن بعدية لا تجامع القبلية ان يعرف القدم الزماني بعدم كون الشيء بعد عدم زماني لان القدم سلبي بالنسبة الي الحدوث ولو عرفه بذلك كان نفس الزمان قديماً زمانياً و كذا المفارقات عن المادة بالكلية غير ان هاهنا نكتة و هي ان الحدوث و القدم متقومان في ذاتيهما بمعنى السبق و اللحوق و انما يتحقق السبق و اللحوق اذا كان هناك مبدء ثابت يتحقق القبل والبعد بحسب نسبة القرب و البعد اليه ، ثم يترتب على ذلك تحقق الحدوث و القدم كنسبة الواجب و الممكن الى مطلق الوجود او الوجوب و نسبة العدم و الوجود الى الماهية و على هذا يمكن ان يتحقق القسمان الحادث و القديم جميعاً فى الحدوث و القديم لا مكان فرض مبدء كمطلق الوجود او الوجوب للواجب والممكن جميعاً نسبة اليه ، واما الحدوث و القدم الزمانيان فانما يمكن فيه الحادث الزماني لصحة فرض مبدء زماني للحادث اليه

بقديم[1] لأنّ الزمان ليس له زمان آخر ، و كذا المفارقات عن المادة بالكلية ليس لوجودها زمان لكونها أعلى من الزمان ؛ فما قال صاحب المطارحات من أنه لا يخرج شيء من القدم و الحدوث على الاصطلاحات كلّها خطأ ، و ستعلم أن لا قديم بهذا المعنى في الوجود . وثانيهما الغير الزمانيين ويسميان بالحدوث الذاتي والقدم الذاتي فالحدوث الذاتي هو أن لا يكون وجود الشيء مستنداً إلى ذاته بذاته بل إلى غيره سواءٌ كان ذلك الاستناد مخصوصاً بزمان معين أو كان مستمراً في كل الزمان أو مرتفعاً عن أُفق الزمان و الحركة ، وهذا هو الحدوث الذاتي .

فصل (٢)

في اثبات الحدوث الذاتي

و المذكور فيه وجهان [2] .

الأول إنّ كلّ ممكن فانه لذاته يستحق العدم و من غيره يستحق الوجود، و ما بالذات أقدم مما بالغير فالعدم في حقه أقدم من الوجود تقدماً بالذات فيكون محدثاً حدوثاً ذاتياً .

☆نسبة و معه ما هو اقرب نسبة الى ذلك المبدء كجميع الحوادث الزمانية واجزاء الازمنة ، و اما القديم الزماني فغير متحقق الوجود البتة لاستلزامه فرض شيء له نسبة الى مبدء زماني لا يسبقه اليه شيء غيره ولا شيء في الوجود على هذا النعت اما الزمانيات واجزاء الازمنة فظاهر و اما نفس حقيقة الزمان و كذا المفارقات عن المادة بالكلية فلا نسبة لوجودها الى مبدء زماني البتة ، ومن هنا يظهر وجه عدول المصنف ره في تعريف القديم الزماني من مثل قولنا : كون الشيء بحيث لا يسبقه زمان الى مثل قوله : كون الشيء بحيث لا اول لزمان وجوده ثم نفيه بذلك القدم الزماني عن نفس الزمان وعن المفارقات عن المادة بالكلية فافهم ذلك - ط مد .

(١) اذا قيل هو كون الشيء بحيث لا اول زمانيا لوجوده لصدق على الزمان و المفارقات و لعل نظر صاحب المطارحات الى هذا - س ره .

(٢) الوجهان يشتركان في اثبات ان كل ذي ماهية وان شئت قلت كل ممكن او كل☆

ويرد عليه إنه لايجوزأن يقال : الممكن يستحق العدم من ذاته فإنه لواستحق العدم لذاته لكان ممتنع الوجود لاممكن الوجود بل الممكن مالا يصدق عليه إنه من حيث هو هو موجود ولايصدق عليه إنه من حيث هوهو ليس بموجود ، و الفرق بين الاعتبارين ثابت بل كما إنّ الممكن يستحق الوجود من علته فإنه يستحق العدم أيضاً من عدم علته فإذا كان استحقاقه الوجود و العدم كليهما من الغير و لم يكن واحد منهما من مقتضيات الماهية لم يكن لأحدهما تقدم على الآخر فإذن لايكون لعدمه تقدم ذاتي على وجوده .

ولك أن تقول في الجواب : إنّ المراد من الحجة المذكورة[1] إنّ الممكن يستحق من ذاته لا استحقاقية الوجود و العدم[2] و هذه اللا استحقاقية وصف عدمي ثابت في ذاته من حيث ذاته سابق على اعتبار الوجود إذا كان المنظور إليه حال الماهية[3]

---

* معلول فانه حادث ذاتي و يلزمه ان الواجب قديم ذاتاً لعدم مسبوقية وجوده بعدم وانما يختلف الوجهان باختلاف تفسيرهم الحدوث الذاتي فالوجه الاول مبني على تفسير الحدوث الذاتي بكون وجود الشيء مسبوقاً بعدمه لذاته و الثاني على تفسيره بكونه مسبوقاً بغيره لذاته وانما يختلف التفسيران بحسب جليل النظر ودقيقه فان النظر الدقيق يقضي ان العدم لاتقرر له في الاعيان الا في ظرف انتزاع العقل عدم كل ماهية موجودة من غيره من الموجودات فمسبوقية وجود الشيء بعدمه بحسب الدقة هي مسبوقيته بوجود علته - ط مد .

(١) يمكن ان يناقش فيه بان لازمه كون استحقاق الماهية للوجود مسبوقاً بلااستحقاق الوجود و ليس بالمطلوب و انما المطلوب كون وجودها مسبوقا بعدمها لذاتها، لكن يدفعه ان المراد بذلك كله ان الماهية موضوعة للوجود بحسب النظر العقلي و الوجود محمول عليها و المحمول متأخر بالضرورة فالوجود مسبوق بحسبه بحال للماهية يناقضه و هو العدم - ط مد .

(٢) الاولى ان الممكن في ذاته لا يستحق الوجود و العدم لان السلب لا يقتضي وجود الموضوع بخلاف الايجاب و المرتبة خالية عن الوجود و اذاً اضرب الشيخ في كلامه الذي ينقل بكلمة او الاضرابية عن قوله يستحق العدم لو انفرد الى قوله اولا يكون له وجود لو انفرد - س ره .

(٣) اي لامطلقا فان اعتبار الوجود متقدم في نفس الامر على كل الاعتبارات -س ره .

عند أخذها مجردة عن الوجود و العدم أي مغايرة للوجود .

قال محقق مقاصد الاشارات في شرحه لقول الشيخ «كل موجود عن غيره يستحق العدم لو انفرد أولا يكون له وجود لو انفرد» : إنّ الماهية المجردة عن الاعتبارات لا ثبوت لها في الخارج فهي و إن كانت باعتبار العقل لا يخلو من أن تعتبر إما مع وجود الغير أو مع عدمه أو لا تعتبر مع أحدهما لكنها إذا قيست إلى الخارج لم يكن بين القسمين الأخيرين فرق لأنها إن لم تكن مع وجود الغير لم تكن أصلا فإذاً انفرادها هو لا كونها وهذا معنى إستحقاق العدم ، وأما باعتبار العقل فانفرادها يقتضي تجريدها عن الوجود و العدم معاً و لفظة لا يكون له وجود في قول الشيخ أولا يكون له وجود لو انفرد ليست بمعنى العدول حتى يكون معناه إنه ثبت له أن لا يكون له الوجود بل هي بمعنى السلب فإنّ الفعل لا يعطف على الاسم انتهى[١] .

و أعلم أنّك بعد الاحاطة بما سبق منا في كيفية اتصاف الماهية بالوجود و تصحيح قاعدة الفرعية هناك بوجه لطيف سهل عليك فهم معنى الحدوث الذاتي[٢] و تقدم الماهية على وجوده إذ مناط صحة تقدم الشيء على شيء بضرب من الحصول الثابت للمتقدم حيث لم يكن للمتأخر فالحدوث الذاتي إذا كان عبارة عن تقدم الماهية على وجودها فلا محالة لابد أن يعتبر للماهية حال وجودي[٣] سابق لها على حال

---

(١) يريد به عطف قوله : (لا يكون له وجود لو انفرد) على العدم من قوله : « يستحق العدم لو انفرد » - ط مد .

(٢) يعني ان يصعب عليك فهمه باعتبار ما سمعت الان من اخذ اللااستحقاقية بنحو السلب و السلب نفي محض و موضوعه ليس بشيء اذ يصدق السلب بانتفاء الموضوع فاين التقدم للعدم فاستشعر ماسبق في اوائل الكتاب من كيفية الاتصاف ، و حاصله ان تجريد الماهية من كافة الوجودات و تخليتها تحلية و احتفاف بالوجود بالحمل الشايع و بهذا الاعتبار يتصحح التقدم للعدم اعني هذا التجريد و لكنه الحمل الاول تجريد عن الوجود و عدم و بهذا الاعتبار يتصحح ان المتقدم عدم فتصدق ان الحدوث مسبوقية الوجود بالعدم - س ره .

(٣) انما قال هذا لان التقدم بالتجوهر عنده باطل لاعتبار الماهية و اما عند القائل☆

وجودها ، و كل اعتبار أو حيثية سواء كان وجودياً أو عدمياً إذا اعتبر معها كان يلزم من اعتباره معها اعتبار ضرب من الوجود فكيف يقال إنها متقدمة على ثبوتها ليثبت الحدوث الذاتي هناك ، لكن بقي شيء واحد هو الّذي أشرنا إليه و هو إنّ للعقل أن يجرّد الماهية عن وجودها وعن كافة الوجودات ثم يصفها بوجودها الخاص فلها تقدم على الوجود مطلقا من حيث التجريد المذكور لكن ذلك التجرّد الذاتي و الانفراد الذاتي لها عن الوجودات كلّها ضرب من الوجود المطلق أيضاً فيصدق عليه العدم من حيث يصدق عليه الوجود بلا اختلاف حيثية كمثال فعلية القوة في الهيولى فمن جهة كونها معدومة بهذا الاعتبار متأخر عنها مطلق الوجود ، و من حيث أنّ لها في هذا الاعتبار لا بهذا الاعتبار وجود فهي متصفة بالتقدم على الوجود بالوجود .

و أمّا الوجه الثاني[1] فقد ذكروا إنّ كل ممكن الوجود فإنّ ماهيته مغايرة لوجوده و كل ما كان كذلك امتنع أن يكون وجوده من ماهيته و إلاّ لكانت الماهية موجودة قبل كونها موجودة فإذن لابد وأن يكون وجوده مستفاداً من غيره ، و كل ما وجوده مستفاد من غيره كان وجوده مسبوقاً بغيره بالذات ، و كل ما كان كذلك كان محدثاً بالذات ، و بهذا يعلم أنّ القديم بالذات لا ماهية له ، و شكوك الإمام الرازي قد علمت اندفاعها ، لكنّ هذان الوجهان لا يجريان في نفس الوجودات المجعولة الّتي هي بذاتها آثار الواجب تعالى ، و قد أشرنا إلى أنّ لها ضرباً آخر

---

* باصالتها فالماهية متقدمة بالتجوهر مع لااستحقاقيتها على استنارتها بنور الوجود ولا يؤخذ الوجود هنا ملاكا و يقال له التقدم بالتقرر و التقدم بالمعنى و القائل بتقدم الماهية على الوجود المحقق الدواني و السيد المحقق الداماد وتابعوه - س ره .

(١) يستخرج من هذاالوجه ان الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالغير كمايستخرج من الوجه الاول ان الحدوث الذاتي مسبوقية الوجود بالعدم و السبق فيهما بالذات أى القدر المشترك بين السبق العلي و السبق بالتجوهر و التعريف الاول اعم من الثاني بتعميم الغير حتى يشمل العدم و يشمل العلة - س ره .

من التأخر فلها ضرب آخر من الحدوث و هو الفقر الذاتي [١] أعني كون الشيء متعلق الذات بجاعله ، و بعبارة أُخرى كون الموجود بما هو موجود متقوماً بغيره و الماهية لاتعلق لها من حيث هي هي بجاعل ، و ليست هي أيضاً بما هي هي موجودة فلا حدوث لها بهذا المعنى ولا قدم ولا قديم بهذا المعنى أيضاً إلّا الواجب ، ولا بأس بأن يصطلح في القديم و الحادث على هذا المعنى و إن لم يشتهر من القوم .

فصل (٣)

في ان الحدوث الزماني هل هو كيفية زائدة على وجود الحادث(٢)

قال بعض الفضلاء : ليس حدوث الحادث هو وجوده الحاصل في الحال و إلّا لكان كل موجود حادثاً ، ولا العدم السابق من حيث هو عدم و إلّا لكان كل عدم حدوثاً بل الحدوث مسبوقية الشيء بالعدم و هي كيفية زائدة على وجوده وعدمه [٣] .

ثم قال : فإن قيل تلك الكيفية أهي حادثة أم لا فإن كانت حادثة فحدوثها زائد عليها فيتسلسل وإن لم تكن حادثة وجب أن يكون حدوث الحادث قديماً هذا محال .

فنقول : كما إنّ الوجود موجود بذاته فالحدوث حادث بذاته .

أقول : أول كلام هذا الفاضل يناقض آخره فإنّ الحدوث إذا كان كيفية زائدة على وجود الحادث و عدمه لكانت تلك الكيفية ماهية مندرجة تحت مقولة الكيف ،

---

(١) فيه اشارة الى ان الحدوث يتنوع بتنوع اقسام التقدم و التأخر و هو كذلك كما أومأنا اليه فى صدر البحث - ط مد .

(٢) كونه مؤخر كيفية زائدة عينية قول سخيف غاية السخافة كما اشار اليه المصنف « قدس سره » و المحققون على انه من المعقولات الثانية التي اتصاف المعروضات بها فى العين لكن عروضها لها فى العقل و بعبارة اخرى وجودها الرابط فى العين ولا وجود نفسى لها فيه بل هذا قريب من المتفق عليه حتى انه حال عند مثبتي الحال فعروضه للوجودات الحادثة عروض بحسب المفهوم لاعروض بحسب الوجود - س ره .

(٣) فى الكبرى مغلطة فان المسبوقية اضافة لا كيف - س ره .

و يكون لها وجود زائد على ماهيته ، وإذا زاد وجوده على ماهيته زاد حدوثه أيضاً على ماهيّته و على وجوده أيضاً لأنْ معنى الحدوث غير معنى الماهيّة الكيفية فكيف يكون عينها [1].

و أيضاً الحدوث كما يوجد في الكيف يوجد في سائر المقولات فحدوث الكيف غير حدوث الجوهر و الكم و غيرهما ، ولا يمكن أن يكون عرض هو هيأة قارة غير مقتضية لنسبة ولا قسمة تعرض لجميع المقولات الحادثة ، ولا يتغير معناه في المواضع المتخالفة إلّا بالإضافة إلى ما أُضيف إليه كما هو شأن الاُمور النسبية ، والوجود و إن كان مختلفاً باختلاف الماهيات على الوجه الّذي قد منا لكنه ليس صفة زائدة في الخارج على الماهيات لأنه نفس وجودها .

وأيضا يلزم أن يكون للعدم الحادث كيفية و جودية زائدة عليه عارضة له على اعترافه ؛ فالحق في هذا المقام أن يقال : مفهوم الحدوث أمر زائد بحسب المفهوم على الوجود وهو عين الوجودات الحادثة الّتي للأشياء الجزئية الكائنة الفاسدة فانها بنفس

(١) فبطل قوله ان الحدوث حادث بذاته اذ معناه ان ذاته الحدوث كما ان معنى كون الوجود موجوداً بذاته ان ذاته الوجود و اذا كان ذاته الحدوث فكيف يكون ذاته كيفاً و بالجملة المصنف « قدس سره » استدل على مغايرة الحدوث للكيف بوجوه اولها انفكاكهما تعقلا فقوله لان معنى الحدوث غير معنى الماهية الكيفية يحتمل معنيين احدهما ان ماهو الحدوث بالحمل الاولى غير ماهو الكيف به برهانا وان لم يسلمه القائل الذى يقول ان الحدوث كيفية ، وثانيهما ان ماهو الحدوث بالحمل الشايع غير ماهو الكيف لانه مما يطرؤه بل مما يطرء نفس الحدوث بالحمل الاولى فهو زائد عليه ، وثانيها ان الحدوث في كل مقولة بحسبها كالوجود بل هو نفس وجودات الحوادث والماهية الكيفية معنى واحد لايختلف الا بالاضافة بينهما انه اضافة المسبوقية و غير المختلف غير المختلف ، و قوله : « قدس سره » و الوجود و ان كان مختلفا الخ اشارة الى الحدوث المختلف وان لم يمكن ان يكون تلك الماهية المتواطئة امكن ان يكون الوجود المختلف باختلاف الماهيات الحادثة كما يقوله « قدس سره » الا ان الوجود غير زائد عليها في الخارج وهذا الفاضل يقول بالزيادة فيه وثالثها قوله وايضاً يلزم الخ - س ره .

هوياتها الشخصية حادثة . و ليس حدوثها مستنداً إلى الفاعل بل وجودها بمعنى أنّ الوجود هو المجعول بالذات لا وصف الحدوث لأنّ كون الوجود مسبوقاً بالعدم صفة ذاتية له - والذاتي ليس معلّلة - فالحدوث كالتشخص المطلق والوجود المطلق مفهوم كلي عام عموم التشكيك يدخل تحته معان هي حدوثات مجهولة الأسامي يعبر عنها بحدوث كذا و حدوث كذا كما علمت في بحث الوجود .

فصل (٤)

في ان الحدوث ليس علة الحاجة الى العلة المفيدة بل هو منشأ الحاجة الى العلة المعدة و العلة المعدة هي علة بالعرض لا بالذات

أما إنه ليس الحدوث سبب الحاجة إلى العلة بالذات فلأنه لو كان كذلك لم يكن ماهية المبدعات معلولة و ليس كذلك لأنها لامكانها ولا ضرورة طرفيها يحتاج في وجودها إلى مؤثر لا محالة لاستحالة رجحان أحد الطرفين المتساويين من غير مرجح . قالت الحكماء : الحدوث هو مسبوقية وجود الشيء بالعدم و هي صفة لا حقة لوجود الشيء و وجوده متأخر عن تأثير العلة فيه ، و تأثير العلة فيه متأخر عما لأجله احتاج إلى المؤثر فاذن يمتنع أن يكون الحدوث علة للحاجة أو شرطاً أو جزءاً للعلة و إلّا لكان متقدماً على نفسه بمراتب و ذلك ممتنع .

أقول : و في قولهم إنّ الحدوث صفة لا حقة للوجود تسامح لما علمت أنّ الحدوث ليس من الصفات اللاحقة للوجود الحادث ، و قد مر أيضاً إنّ كل وجود في مرتبة من المراتب كونه في تلك المرتبة من المقومات له لكن هذا لا يقدح في المقصود فالحاصل أن لا شك في احتياج المحدث إلى السبب و ذلك الاحتياج إما لامكانه أو لحدوثه بوجه (١) لأنا لوقدرنا ارتفاعهما بقي الشيء واجباً قديماً ، وهذا

---

(١) أي استقلالا او شرطاً اوشطراً فالمراد بارتفاعهما ارتفاع كل واحد منهما كما هو مفاد كلمتي اما و او فيكون قوله واجباً قديماً على سبيل التوزيع وكون الممكن القديم ✿

الشيء لايكون محتاجاً إلى السبب فإذا ثبت إنّ هذه الحاجة إما للإمكان أوللحدوث و قد بطل أحدهما و هو الحدوث بقي الآخر و هو كون الإمكان محوجاً لا غير.

أقول: الحق إنّ منشأ الحاجة إلى السبب لا هذا ولا ذاك بل منشأها كون وجود الشيء تعلقياًمتقوماً بغيره مرتبطا إليه، وقولهم إنّ إمكان الماهية من المراتب السابقة على وجودها و إن كان صحيحاً إلّا أنّ الوجود متقدم على الماهية تقدم الفعل على القوة و الصورة على المادة إذ ما لم يكن وجود لم يتحقق ماهية أصلا، والوجود أيضاً كما مرعين التشخص والشيء ما لم يتشخص لم يوجد، والإمكان متأخر عن الماهية لكونه صفتها فكيف يكون علة الشيء وهي الإمكان فرضاً بعد ذلك الشيء أعني الوجود نفسه، و الّذي ذكروه من قولهم أمكن فاحتاج فوجد صحيح إذا كان المنظور إليه هو حال ماهية الشيء عند تجردها عن الوجود بضرب من تعمّل العقل، و نحن لا ننكر أن يكون إمكان الماهية علّة لحاجته إلى المؤثر لما مرّ إنّ إمكانها قبل وجودها أي اتصافها بالوجود [١] لأنّ هذا الاتصاف أيضاً في الذهن و إن كان بحسب الوجود الخارجي كما سبق، و أما أنّ الحدوث منشأ الحاجة إلى العلة بالعرض [٢] فلأنّ كل حادث كما ذكروه يسبقه إمكان الوجود، و هذا الإمكان صفة وجودية ليس مجرد اعتبار عقلي فقط [٣] بل يتفاوت شدة وضعفاً قرباً و بعداً، و القريب استعداد

✿ غيرمحتاج الى السبب انما هو على قول اكثر المتكلمين و يحتمل ان يراد بالوجه الشرطية و الشطرية فيكون المراد بارتفاعهما ارتفاع جميعها، و قولهم الي قوله على وجودها أي الوجود بما هو مضاف الى الماهية و هذا مجمل يفصله قوله « قدس سره » ونحن لا ننكر الخ - س ره.

(١) و بعبارة اخرى امكانها قبل الوجود الرابطي للوجود بالنسبة الى الماهية بمعنى ان الامكان قبل وجود الممكن بما هو وجود الممكن اذ الوجود مضاف اليه بالمجاز و الاولى ان يقال مرادهم بكون الامكان علة الحاجة انه واسطة فى الاثبات للحاجة لانه واسطة في الثبوت لها - س ره.

(٢) هذا انما يجرى في الحدوث الزماني وهو ظاهر - ط مد.

(٣) فقط تأكيد للفظ المجرد والحاصل ان هذه العلة بالعرض هي الامكان الاستعدادى، و منشأية الحدوث له عبارة عن وساطته له في الاثبات لافي الثبوت كما وجهنا به قول الحكيم وهو العدم الذى من الاسباب - س ره.

و البعيد قوة ، فلا يخلو إما أن يكون جوهراً أو عرضاً ولا يجوز أن يكون جوهراً يقوم بنفسه و إلاّ لما اتصف به شيء [١] ، و لم يكن اتصاف بعض الأشياء بإمكان واحد قائم بذاته أولى من غيره [٢] فلابد لإمكان الحادث من محل فيكون صورة في مادة أو عرضاً في موضوع ، و على أي الوجهين يسبق الحادث بحسب الزمان و يبطل عند وجوده [٣] لكن لا يجوز أن يكون ما يقوم به إمكان الحادث أمراً لاتعلق له بالحادث فإنه ليس كونه إمكاناً لهذا الحادث أولى من أن يكون إمكاناً لغيره ؛ فحامل قوة الحادث وإمكانه لابد و أن يكون هو بعينه حامل وجوده أوحامل جزء منه أو حامل ما معه [٤] فإمكان الحادث و إن كان في ذاته أمراً وجودياً لكنه من حيث إنه عدم للحادث و قوة عليه لابدّ و أن لا يجامع وجوده و فعليته ، و لذا عدّ بعض القدماء العدم من جملة الأسباب لوجود الشيء الحادث [٥] فكان العلل عند هؤلاء خمسة العدم و الفاعل و الغاية و المادة و الصورة ، و التحقيق إنه ليس من العلل الذاتية بل علّة

---

(١) اى بحيث لاحلول له اصلا كالجسم و كالهيولى فبقى الحلول فى الموضوع و الحلول فى المادة ولذا احتمل بعد نفى القيام بالنفس كونه صورة فى مادة ثم لم يتعرض لابطال كونه صورة بظهور بطلانه ـ س ره .

(٢) لان نسبة المنفصل الى الجميع على السواء ـ س ره .

(٣) تحقيقاً لمعنى العدم السابق ذكره ـ س ره .

(٤) الاولى كموضوع العرض و الثانى حامل الصورة و هو المادة والثالث البدن بالنسبة الى النفس الناطقة ـ س ره .

(٥) وهو احد الرؤس الثلاثة فى كلام ارسطاطاليس كما نقل السيد المحقق الداماد « قدس سره » عنه انه قال إنشاء الخليقة لامن موجودات واحداثها لامن متقدمات ، خلق الرؤس الاوائل كيف شاء ، دبر الطبائع الكلية من تلك الرؤس على ماشاء ، والرؤس اول الخلقة و ابتداء ما انشاء البارى عزوجل ، و الطبائع و ماكان من اختلاف خلق الطبائع تفرع من تلك الرؤس فالرؤس ثلاثة لامحاله اولها واكرمها الصورة و الثانى الهيولى و الثالث العدم لابومان و لا بمكان الى آخر ما نقل ـ س ره .

بالعرض وإلّا لم يبطل عند حصول المعلوم بل المادة الحاملة له هي من الأسباب الذاتية.

و أيضاً تقدم عدم الحادث على وجوده تقدم زماني و هذا التقدم بعينه يرجع إلى تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض فللعدم تقدم بالعرض لا بالذات ، و لعل مبنى قولهم بأنّ العدم من الأسباب الذاتية لوجود الزمان (الحادث ظ) إنّ موضوع الحدوث بالحقيقة هو أجزاء الحركة و الزمان و هما من الأمور الضعيفة الوجود الّذي انقضاء كل جزء بل فرد منها يوجب وجود جزء آخر أو فرد آخر منها[1] ؛ فعلى هذا صح إنّ العدم سبب ذاتي لوجود الحادث بوجه .

فصل (٥)

في ذكر التقدم و التأخر واقسامهما

إنّ من أحوال الموجود بما هو موجود التقدم و التأخر ، و مما يذكر هاهنا إنّ من التقدم ما يكون بالمرتبة ، و منه بالطبع ، و منه بالشرف ، و منه بالزمان ، و منه بالذات والعلية ، و هاهنا قسمان آخران سنذكرهما .

أما الّذي بالمرتبة فكلما كان أقرب من المبدء الموجود أو المفروض فهو مقدم كما يقال إنّ بغداد قبل كوفة ، و هذا على ضربين منه ما هو ترتيبه بالطبع و إن لم يكن تقدمه بالطبع ، و منه ما هو بالاعتبار و الوضع وهو الّذي يوجد في الأحياز و الأمكنة ؛ فالأول كتقدم الجسم على الحيوان والحيوان على الإنسان ، والثاني كتقدم الصّف الّذي يلي الإمام على الّذي يليه إذا كان المحراب مبدء ، و يصح في التقدم بالرتبة أن ينقلب المتقدم متأخراً و المتأخر متقدماً ، مثال ذلك إن جعلت

---

(١) اى الحركة العرضية التى فى المقولات الاربع المشهورة منها هذا فى تفسير كلام القوم و اما عند المصنف « قدس سره » فالطبيعة السيالة متشابكة الوجود بالعدم فكون العدم من الاسباب الذاتية يسرى الى الطبيعة السارية وقد فصلنا المقام فى شرح الاسماء ـ س ره .

الإنسان أولا فكل ما كان أقرب إليه كان أقدم ، و على هذا يكون الإنسان أقدم من الجسم بل أقدم من الجوهر ، و كذا في المثال الأول يتقدّم المأموم على الإمام بالنسبة إلى الأخذ من الباب إلى المحراب ، و الطبيعي من هذا التقدم يوجد في كل ترتيب في سلاسل بحسب طبائعها لا بحسب الأوضاع كالعلل و المعلولات والصفات و الموصوفات كالأجناس المترتبة : فإنك إذا أخذت من المعلول الأدنى انتهيت في الآخر إلى العلة الأعلى[١] وإذا اخذت في النزول وجدت الأعلى أول ، وهكذا حكم التعاكس في جنس الأجناس و نوع الأنواع و غير ذلك ، وعلى هذه السلاسل يبتني برهان النهاية عند القوم إذا اجتمعت آحادها[٢] .

و أما الّذي بالطبع فكتقدم الواحد على الإثنين و الخطوط على المثلث مما يرتفع برفعه المتأخّر ولا يرتفع هو برفع المتأخر ، و الاعتبار في هذا التقدم هوما في إمكان الوجود لا في وجوبه .

و أما الّذي بالعلية و هو أن يكون وجود المتقدم علّة لوجود المتأخر فكما إنه يتقدم عليه بالوجود فكذلك بالوجوب لأنه سبب للمتأخر .

و أما الّذي بالشرف و الفضل فكما يقال إنّ محمداً صلى الله عليه وآله مقدم على سائر الأنبياء عليهم السلام .

و أما الّذي بالزمان فهو معروف ولا ينافي هذا كون الجزء المقدم من الزمان متقدماً على جزئه اللاحق بالطبع ، فإنّ التقدم الزماني يقتضي أن لايجامع المتقدم المتأخر بخلاف ما في الطبع حيث لا يأبى اجتماع المتقدم للمتأخر ، و من ذهب[٣]

---

(١) فاعتبار التقدم بالرتبة يفترق هنا من اعتبار التقدم بالعلية فان التقدم بالعلية في سلسلة العلل و المعلولات لاينعكس بخلاف التقدم بالرتبة فيها - س ره .

(٢) اى على الترتيب فيها اذ كل لانهاية ليست بمحال بل لانهاية في مجتمعات الوجود المترتبات و فهم الترتيب من لفظ السلاسل - س ره .

(٣) الى قوله بل باعتبار نفس الماهية بل من لم يقل بهما ايضاً يلزمه أن يثبت هذا التقدم وهوالتقدم بالماهية الذى يقال له التقدم بالتجوهر فماهيتى الجنس والفصل متقدمتان على ماهية النوع هذا التقدم و كذا الماهية عن لازمها من حيث هي لان التقدم في الموضعين ثابت في المرتبة مع قطع النظر عن الوجود - س ره .

إلى أنّ أثر الجاعل نفس ماهية الأمر المجعول لا وجوده ، و كذا المؤثر هو ماهية الجاعل لا وجوده يلزمه أن يثبت قسماً آخر من التقدم هو التقدم بالماهية ، وكذا من جعل ماهية الممكن مقدماً على وجوده لا باعتبار نحو من الوجود بل باعتبار نفس الماهية .

وأما التقدمان اللّذان أشرنا إليهما فأحدهما هو التقدم بالحقيقة كتقدم الوجود على الماهية الموجودة به فإنّ الوجود هو الأصل عندنا في الموجودية و التحقق و الماهية موجودة به بالعرض و بالقصد الثاني ، و كذا الحال بين كل شيئين اتصفا بشيء كالحركة أو الوضع أو الكم وكان أحدهما متصفاً به بالذات و الآخر بالعرض فلأحدهما تقدم على الآخر ، و هذا ضرب آخر من التقدم غير ما بالشرف لأنّ المتأخر بالشرف والفضل لابدّ و أن يوجد فيه شيء من ذلك الفضل ، وغير ما بالطبع و العلية أيضاً لأنّ المتأخر في كلّ منهما يتصف بشيء مما يوصف به المتقدم عليه بخلاف هذا المتأخر ، و ظاهر إنه غير ما بالزمان و ما بالرتبة .

فإن قلت : لابدّ أن يكون ملاك التقدم و التأخر في كل قسم من أقسامهما موجوداً في كل واحد من المتقدم و المتأخر فما الّذي هو ملاك التقدم فيما ذكرته .

قلت : مطلق الثبوت والكون سواءٌ كان بالحقيقة أو بالمجاز .

و ثانيهما هو التقدم بالحق و التأخر به ، وهذا ضرب غامض من أقسام التقدم والتأخر لا يعرفه إلّا العارفون الراسخون فإنّ للحق تعالى عندهم مقامات في الإلهية كما[1] إنّ له شؤوناً ذاتية أيضاً لا ينثلم بها أحديته الخاصة ، و بالجملة وجود كل علة موجبة يتقدم على وجود معلولها الذاتي هذا النحو من التقدم إذ الحكماء عرّفوا العلة الفاعلة بما يؤثر في شيء مغاير للفاعل فتقدم ذات الفاعل على ذات المعلول تقدم

---

(١) حتى ان المبادى المفارقة فضلا عن المفارقة شؤونه تعالى الذاتية و فاعليتها درجات فاعليته ، و بالجملة المعيار فى كون هذا التقدم ضربا آخر كون المتقدم والمتأخر فيه فى حكم شيء واحد بخلافهما فى الضروب الباقية ـ س ره .

بالعلية [١] ، و أمّا تقدم الوجود على الوجود فهو تقدم آخر غير ما بالعلية إذ ليس بينهما تأثير و تأثر ولا فاعلية ولا مفعولية بل حكمها حكم شيء واحد له شئون و أطوار و له تطور من طور إلى طور ، و ملاك التقدم في هذا القسم هو الشأن الإلهي و إذا عرفت معنى التقدم في كل قسم عرفت ما بإزائه من التأخر و عرفت المعية الّتي بإزائهما بحسب المفهوم .

فصل (٦)

✿ (في كيفية الاشتراك بين هذه الاقسام) ✿

قد وقع للناس اختلاف في أنّ إطلاق التقدم على هذه الأقسام أيكون بمجرد اللفظ أو بحسب المعنى ، و هل بالتواطؤ أم بالتشكيك ، و أكثر المتأخرين أخذوا إنها واقعة على الكل بمعنى واحد متواط لا بالتشكيك ؛

فقال بعضهم إنّ ذلك المعنى هو إنّ المتقدم بما هو متقدم له شيء ليس للمتأخر ولا شيء للمتأخر إلّا و هو ثابت للمتقدم ، و هذا غير سديد فإنّ المتقدم بالزمان الّذي بطل وجوده عند وجود المتأخر لا شك إنّ تقدمه بالزمان ثم الّذي للمتأخر

---

(١) اى تقدم ذات كل فاعل على كل منفعل بالعلية و اما تقدم وجود كل فاعل على وجود كل منفعل فهو من هذا الضرب الغامض اذالوجود الحقيقي ليس له حقائق متباينة ولا جزئيات ولا اجزاء بل له مراتب مابه الامتياز فيها عين مابه الاشتراك وهى الشئون الذاتية للحق الواحد الاحد . ان قلت : كيف يقول المصنف «قدس سره» ليس في الوجود تأثير و تأثر و كتبه مشحونه من ان المجعول بالذات وهو الوجود كالجاعل . قلت : انه لا تأثير ولا تأثر باعتبار الاصل المحفوظ والسنخ الواحد . وأيضا المجعول وان كان هوالوجود لكن بروز مجعوليته ليس الا بالماهية فالماهية واسطة في الاثبات لمجعولية الوجود - س ره .

من [١] الزمان ليس بموجود للمتقدم ولا كان موجوداً له [٢] كما إنّ ما للمتقدم من الزمان ما وجد للمتأخر أصلا بل كلّ جزء من أجزاء الزمان مختص بهوية لا توجد في غيره ، ثم قوله كلياً على الإطلاق ولا يوجد شيء للمتأخر إلّا و قد وجد للمتقدم ليس بمستقيم فقد يوجد كثير من المعاني للمتأخر ولا يوجد مثلها للمتقدم كالإمكان و الجوهرية و غيرهما في المبدعات المتأخرة عن المبدع الأول فكان ينبغي أن يقيّد بمافيه التقدم ، وهومع ذلك منقوض بمامر من حال أجزاء الزمان وغيره .

و قال بعض آخر إن جميع أصناف السبق اشتركت في أنه يوجد للمتقدم الأمر الّذي به المتقدم أولى من المتأخر ، و هذا ليس بصحيح فإنّ المتقدم بالزمان ليس شيء فيه أولى به من المتأخر مما يقع باعتباره التقدم الزماني ، أما بالنسبة إلى زمان

(١) فيه انهمايشتركان في النسبة الى المبدء المتعين في الزمان يتعلق به وجوداهما معاً ويختلفان بالقرب و البعد منه والمبدء المذكور هوقوتهما معا و المتقدم منهما اقرب اليه بالنسبة الى المتقدم وسيأتي لذلك توضيح ـ ط مد .

(٢) اقول الملاك في التقدم الزماني ليس نفس الزمان بل الكون في الزمان وهو المتى وهو لايقبل القسمة ' والزمان كم قابل القسمة او النسبة الى مبدء محدود كالان هو الملاك وهذا كما ان المكان ليس مافيه التقدم في التقدم بالمكان بل النسبة الى المبدء المحدود وقول الشيخ فيما سيأتي «فماكان له منه ماليس للاخروامإ الاخر فليس لهالا ما لذلك الاول» يشيرالى مانقله عن ذلك البعض بل ذلك البعض هوالشيخ فانه قال فيالهيات الشفاء ان التقدم و التأخر و ان كان مقولا على وجوه كثيرة فانها تكاد تجتمع على سبيل التشكيك في شيء و هوان يكون للمتقدم من حيث ماهو متقدم شيء ليس للمتأخر ويكون لاشيء للمتأخر الاوهوموجود للمتقدم لكن المصنف « قدس سره » لماكان بصددالاعتراض وهو ملازم لطريقة التأدب نور الله تعالى مضجعه لم يصرح بالقائل و الشيخ للاشارة الى ما ذكرناه من الملاك في الزمان قال بعد ذكر المبدء المحدودفي المكاني وفي الزمان كذلك ايضاً بالنسبة الى الان الحاضر او ان يفرض مبدء فكان ينبغي ان يقيد الخ لاحاجة اليه لتعلبة الحكم على وصف التأخر و قد اشتهر ايضاً ان قيد الحيثية معتبر في التعاريف ـ سبزه .

مّا فليس أحدهما أولى منه إلى الآخر ، و أمّا الزمان الخاص فقد اختلفافيه فليس موجوداً لكليهما حتى يقع الأولوية ، ولا يمكن أن يقال إنّ هذه الأولوية بحسب التقدم فإنّ المطلوب معنى التقدم ، ثم إذا فرض اثنان متقدم و متأخر بالزمان لم يجز أن يحكم بأنّ السابقية [١] بأحدهما أولى فإنّ الأوّل بالنسبة إلى الثاني متقدم من جميع الوجوه و الثاني بالنسبة إليه متأخّر من جميع الوجوه و ليس معهما ثالث إذا قيل أحدهما متقدم و الآخر متأخر إذ في هذا النظر ليس المتقدم إلاّ أحدهما ، و أمّا إذا اعتبر كلاهمامتقدمين بالقياس إلى ثالث ففي ذلك النظروإن كانأحدهماأولى بالتقدم من الآخرلكن كلاهما متقدّمان لا أنّ أحدهما متقدم و الآخرمتأخر على أنّ في كلمنالتفسرين [٢] قد أخذ مطلق التقدم الّذي قد خفي معناه المشترك بين أقسامه فيتعريف معناه .

وذهب بعض الناس إلى أنّ وقوعه على الأقسام بالاشتراك اللفظي .

و الظاهر من كلام الشيخ في الشفاء إنّه يقع على الكل بمعنى واحد على سبيل التشكيك ، و مع ذلك لا يخلو من أن يقع على البعض بالاشتراك النقلي أو التجوز [٣] و على بعض آخر بالمعنى الواحد فإنه ذكر فيه إنّ المشهور عند الجمهور

---

(١) ان قلت قدفهم من قوله بحسب التقدم سببية التقدم و من قوله هذا ان التقدم متعلقالاولوية فكيف التوفيق . قلت : لماكانسببية التقدم للاولوية مستلزمة لان يكون المتقدم اولى بالتقدم حتى تكون التقدم سبباً لاولوية المتقدم بالملاك تعرض اولا لابطال السببية بقوله فان المطلوب معنى التقدم وثانياً لابطال اولوية المتقدم بالتقدم ـ س ره .

(٢) هذا ليس مامر من قوله فان المطلوب معني التقدم لان المقصود هناك ابداء المصادرة وهاهنا ابداء التفسير بالاخفى ـ س ره .

(٣) اى المعنى فى الحقيقة هوالقدر المشترك بين كل الاقسام الا انه كانهم تفطنوا بالاقسام تدريجاً من الاظهر الى الاخفى فاستعملوا لفظ التقدم فى كل معنى خفى اول ماتفطنوا له على سبيل النقل او التجوز حتى بلغ الى حدالحقيقة العرفية الخاصة و بالجملة على اصطلاح ارباب العلوم الجزئية اما وضع للثانى وما بعده وضعاً تخصيصياً او تخصصيا ـ س ره .

هو المتقدم و المتأخر في المكان و الزمان ، ثم نقل اسم القبل من ذلك إلى كلما هو أقرب من مبدء محدود ، و قد يكون هذا الرتبي في أمور بالطبع وقد يكون في أمور لا بالطبع بل إمّا بصناعة و إمّا ببخت و اتفاق كيف كان ، ثم نقل إلى اشياء آخر فجعل الفائق و الفاضل و السابق أيضاً ولو في غير الفضل متقدماً فجعل نفس المعنى كالمبدء المحدود فما كان له منه ما ليس للآخر و أمّا الآخر فليس له إلّا ما لذلك الأول فانه جعل مقدماً ، و من هذا القبيل ما جعل المخدوم و الرئيس قبل فإنّ الاختيار يقع للرئيس وليس للمرؤس وإنما يقع للمرؤس حين وقع للرئيس فيتحرك باختيار الرئيس ، ثم نقلوا ذلك إلى ما يكون هذا الاعتبار له بالقياس إلى الوجود مثل الواحد فانه ليس من شرط وجوده أن يكون الكثرة موجودة ومن شرط وجود الكثرة أن يكون الواحد موجوداً وليس في هذا إنّ الواحد يفيد الوجود للكثرة أولا يفيد بل إنما يحتاج إليه حتى يفاد للكثرة وجود بالتركيب منه ، ثم نقل بعد ذلك إلى حصول الوجود من جهة أخرى فانه إذا كان شيئان وليس وجود أحدهما من الآخر بل وجوده من نفسه أو من شيء ثالث لكن وجود الثاني من هذا الأول فله من الأول وجوب الوجود الذى ليس لذاته من ذاته بل له من ذاته الامكان فإنّ الأول يكون متقدماً بالوجوب على هذا الثاني كحركة اليد بالنسبة إلى حركة المفتاح .

وقال صاحب الاشراق في المطارحات : ألحق إنه يقع على البعض بمعنى واحد و بالنسبة إلى بعض آخر بالاشتراك أو التجوز ، أمّا الحقيقي فهو ما بالذات و ما بالطبع و كلاهما اشتركا في تقدم ذات الشيء على ذات الآخر فإنّ العلة سواء كانت تامة أو ناقصة يجب أن يتقدم ذاتها و وجودها على المعلول فلفظ التقدم عليهما بمعنى واحد ، و أمّا التقدم بالزمان فهو و إن كان من حيث العرف أشهر إلّا أنّ التقدم و التأخر اللذين بين الشخصين إنما هما بالقصد الأول بين زمانيهما . قال : ونحن في هذا الكتاب خاصة قد بيّنا إنّ تقدم الزمان على الزمان إنما هو بالطبع لا غير إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان فأما بين الزمانين فيرجع إلى التقدم بالطبع و أما بين الشخصين فمجازي ، و أمّا الرتبي الوضعي و إن كان

ينسب إلى المكان فهو متعلق بالزمان أيضاً و للزمان مدخل فيه فإنّ همدان قبل بغداد لا بذاتهما ولا باعتبار الحيّزية و المكان بل بالنسبة إلى القاصد من خراسان إلى الحجاز فإنه يصل أولاً إلى همدان أى زمان وصوله إليه [١] قبل زمان وصوله إلى بغداد ، ثم الرتبى الطبيعي يوجد فيه أحد طرفي السلسلة مقدماً لا في ذاته [٢] بل بأخذ الآخذ فإذا ابتده من الأدنى يصير الأعلى متأخراً و ظاهر إنّ هذا الابتداء ليس مكانياً بل إنما هو بحسب شروع زمانيّ فللزمان مدخل بحسب أخذ الآخذ أدنى من مبده زماني في هذا التقدم فحاصله يرجع أيضاً إلى الزمان وحاصل ما بالزمان رجع أيضاً إلى الطبع كما مر ، و أمّا بالشرف فهو إما فيه تجوز أو اشتراك أما التجوز فباعتبار إنّ صاحب الفضيلة ربما يقدم في المجالس أو في الشروع في الأمور و يرجع حاصله إما إلى المكان أو إلى الزمان ، والمكان أيضاً يرجع إلى الزمان و يرجع في الأخير إلى ما علمت و إن لم يكن كذا [٣] فيكون الوقوع على ما بالشرف وعلى

---

(١) ان هنا تقدمين لايصادم احدهما الاخر فان الوصولين احدهما مقدم على الاخر بالزمان و اما البلدتين فاحداهما مقدمة على الاخرى بالمكان مع قطع النظر عن الزمان فقوله لابذاتها ولا باعتبار الحيز و المكان قلنا باعتبار النسبة الى مبده محدود وهي الملاك في التقدم الربطي وضعياكان او طبيعيا و الشيخ قدس سره العزيز بناؤه في الاغلب على تقليل الاقسام كارجاعه القضايا الى القضية البتاتة في المنطقيات ، وكأن الشيخ قصد فرعاً شامخاً هوان الحدوث الحقيقي لمجموع العالم ليس الا الحدوث الذاتي و انه ليس الا مسبوقيته الحقيقية بالذات بذات علته سابقية حقيقية و اما الحدوث الزماني له بمعنى مسبوقيته بالعدم المقابل بالزمان الموهوم كما قاله الاشاعرة او بالعدم المجامع سبقاً بالتجوهر فباطل عنده اذ ليسا سبقاً حقيقيا لانه حصره في السبق بالذات - س ره .

(٢) لان الذاتي لايختلف ولا يتخلف و هذا يختلف باخذ الاخذ و فرض الفارض حيث يغير المبده المحدود فيتعاكس الامر و قوله وظاهر الخ معناه انه لاتقدم ولا تأخر بالحقيقة و بعدما فرضهما الفارض كانا زمانيين لاقسما آخر هو بالرتبة والجواب بمثل مامر - س ره .

(٣) اى تقدم في المجالس او شروع لا في نفس ذلك المتقدم ولا في مثله كتقدم العقل*

غیره باشتراك الإسم ، و أخطأ من قال إنّ لفظ التقدم علی الأقسام المذکورة بالاشتراك لما سبق[١] ، وإذا تبین لك ما ذکرناه تعلم أنّ لاتقدم بالحقیقة غیر التقدم بالعلیة سواء کان بالطبع أو بالذات انتهی .

أقول فیما ذکره موضع أنظار : الأول إنّ حکمه بأنّ التقدم و التأخر بین أجزاء الزمان لیس إلّا بالطبع غیر صحیح[٢] لما علمت أنّ مقتضی هذا التقدم أن

---

* الاول علی الثانی بالشرف فهناك عنده اطلاق التقدم من حیث الشرف بمحض اشتراك اللفظ ـ س ره .

(١) فان اطلاق التقدم علی البعض باشتراك اللفظ و علی البعض بالتجوز و علی البعض بالحقیقة ـ س ره .

(٢) لاریب ان فی الزمان عاملین یتقوم بهما هذا التقدم و التأخر المشهود ان بین اجزائه احدهما مقارنة فعلیة کل حد من حدوده بقوة ذلك الحد فی الحد السابق علیه بما هناك من التوقف الوجودی الخاص من الفعلیة علی القوة بحیث لایجتمعان وجوداً فان القوة بحدها لاتجامع الفعل بحده کما ان اجزاء الحرکة الاشتدادیة لایجامع الضعیف منها الشدید مع توقف منها من الشدید علی الضعیف ، و الثانی اجتماع الجزئین المشتملین علی القوة و الفعل تحت وجود واحد متصل سیال فالزمان من جهة اتصاله یقبل الانقسام الی حدود بالقوة ومن جهة سیلانه و عدم قراره لایوجد جزء منه الا و باقی اجزائه معدومة من غیر ان تجتمع اصلا ومن جهة توقف فعلیة کل حد علی قوته فی الحد السابق نوعاً من التوقف الوجودی یتقدم الجزء المشتمل علی القوة علی الجزء المشتمل علی الفعلیة لقربه من المبدء المتعین هناك وجوداً و هو مطلق ؛ فالتقدم و التأخر بین اجزاء الزمان «کما تری» راجعان الی جهة الوجود و هی توقف وجود الفعلیة فی کل جزء علی وجود القوة فی الجزء السابق علیه لاالی جهة الماهیة ، وهذا یؤید ماذهب الیه شیخ الاشراق من رجوع التقدم و التأخر الزمانیین الی ما بالطبع غایة مافی الباب ان یقسم التقدم و التأخر بالطبع الی قسمین احدهما مایستحیل فیه اجتماع المتقدم و المتأخر وجوداً کما فی الزمان وثانیهما مالایقتضی ذلك کما فی غیر مورد الوجود السیال . فان قلت : لازم ماذکرت عدم اختصاص هذا النوع من التقدم و التأخر بالزمان ، فان الحرکة مثل الزمان فیما ذکر من خصیصة الوجود الواحد المتصل السیال المؤلف من اجزاء بالقوة کل سابق منها قوة للاحق الذی هو فعلیة لیجری فیهما مایجری فیه بل الحرکة *

لا يجامع المتقدم به المتأخر بخلاف ما بالطبع فإنه لا يقتضي عدم الاجتماع فصح جعله بذلك الاعتبار قسماً آخر إذهما متغايران غاية الأمر أن يجتمع في بعض أفراد المتقدم قسمان من التقدم باعتبارين كالحال في العلة المعدّة فإنها من حيث لا يجامع المعلول متقدم عليه بالزمان ، وحيث أنها يحتاج إليها المعلول متقدم عليه بالطبع . على أنّ لأحد أن يناقش في أنّ للزمان السابق تقدماً بالطبع على اللاحق و إن كان ترتبه بالطبع وبين المعنيين فرق(١).

الثاني إنّ قوله إذ الزمان لا يتقدم على الزمان بالزمان إذ لا زمان للزمان غير موجه(٢) لأنّ الزمان بنفسه من الأمور المتجددة بذاتها(٣) لا بسبب أمر عارض

✿ هي الاصل في ذلك لكون الزمان عرضاً قائماً به . قلت : نسبة الحركة الى الزمان كنسبة الجسم الطبيعي الى الجسم التعليمي فانما الزمان هو الحركة مأخوذة بسرعة معينة فالحركة مبهمة تعينها هو الزمان ولا يمكن اعتبار المقدم و المؤخر فيها الامع اعتبار الزمان فالزمان هو الموضوع للتقدم و التأخر بالذات و لا ينسب ذلك الى الحركة الا بالعرض ـ ط مد .

(١) كأنه يشير الى ان الزمان متصل واحد لاتحقق ولا تميز لاجزائه الا بالقوة ولا معنى حينئذ للتوقف الوجودي بين اجزائه حتى يتم بينها تقدم و تأخر بالطبع و ان كان بينهـا على تقدير الانقسام ترتب بالطبع اى ان لكل جزء منها موقعاً لايتعداه ، وفيه ان الكلام في التقدم و التأخر على فرض الانقسام ، و توقف الفعلية على القوة وجوداً ممـا لامساغ لنفيه ـ ط مد .

(٢) وكأن الشيخ اوجب ان المتقدم و المتأخر غيرمافيه التقدم و التأخر كما ان مابه التفات في الماهيات هو الماهيات وما فيه التفاوت هو الوجود و الحق مع المصنف « قدس سره » اذ في الوجود مافيه التفاوت ومابه واحد فالزمان من هذا القبيل ـ س ره

(٣) لاريب ان التجدد انما هو من اوصاف الوجود دون الماهية فالتقدم و التأخر ذاتيان لاجزاء الزمان بمعنى انتزاعهما عن حاق وجوداتها من غيرواسطة لابمعنى كونهما من اجزاء ماهيته اومن لوازمها ولما كان هذا الترتيب الوجودي مرتبطا الى ماعرفت من حديث الفعل و القوة كان التقدم و التأخر راجعاً الى مابالطبع نهاية الامر ان يقسم ما بالطبع الى مالا يقتضي الانفكاك بين المتقدم و المتأخر كاجزاء العلة مع المعلول و الى مايقتضيه كما بين اجزاء الزمان ـ ط مد .

له و غيره يحتاج إلى زمان في ذلك التقدم كما إنّ الوجود بنفسه موجود لا بوجود آخرو الماهية به موجودة ، و لهذا نظائر و أمثلة كثيرة كالمقدارية في المقداروالكثرة في العدد و الأبيضية في البياض .

الثالث إنّ حكمه بأنّ معنى التقدم في الّذي بالطبع و في الذي بالعلية واحد غير سديد و إن وجد بينهما جهة واحدة كما يوجد بين جميع الأقسام عند بعض إذ الفرق متحقق بينهما كما بين الكل فالمعنى الّذي فيه التفاوت بالتقدم و التأخر في كل واحد من الأقسام مختلف ؛ ففي التقدم بالطبع المعنى الّذي باعتباره يحصل التفاوت و هو ملاك التقدم هو نفس الوجود فإنّ الواحد من حيث أنه يمكن وجوده بدون الكثير و الكثير لايمكن وجوده إلاّ و قد صار الواحد موجوداً أولامقدم على الكثير فأصل الوجود مطلقا هو المعنى الّذي حصل فيه التفاوت بين الواحد و الكثير و الجزء و الكل مثلا حيث إنّ كثيراً مّا يوجد الواحد ولا يوجد الكثير ولا يوجد الكثير إلاّ و للواحد وجود و كذا الجزء و الكل ، لست أقول من حيث وصف الجزئية و الكلية فإنهما متفقان في نيل الوجود من جهة الإضافة ، و لذلك قال الشيخ و قد حدّ بأنه هو الّذي لايرجع بالتكافؤ في الوجود و أما في التقدم بالعلية فهو الوجود باعتبار وجوبه و فعليته لا باعتبار أصله فإنّ العلة لا تنفك عن المعلول فالتفاوت هناك في الوجوب فإنّ أحدهما يجب حيث لايجب الآخر والآخر لايجب إلاّحيث يكون الأول قد وجب فوجوب الثاني من وجوب الأول و في الأول التفاوت كان في الوجود فيكون نحواً آخر من التقدم إلاّ أنه يجمعهما و يجمع البعد معنى واحد يسمى بالتقدم الذاتي و هو التفاوت في الوجود في الجملة سواء كان في أصله أو في تأكده ، ومن زعم الجاعلية و المجعولية بين الماهيات فيوجد عنده ضرب آخر من التقدم و هو ما بالماهية و ملاكه تجوهر الماهية مع قطع النظر عن الوجود ؛ فماهية الجاعل تجوهرت حيث لم يتجوهر ماهية المجعول و ما تجوهرت هذه إلاّ و تلك متجوهرة فله أن يجمع الثلاثة مع اختلاف في معنى واحد هو التقدم الذاتي و هو

التفاوت في الوجود بوجه أشمل و أعم من أصل الوجود و من عارضه ومعروضه [١]، و الحاصل إنّ ملاك التقدم أي الأمر الّذي فيه التفاوت بينهما إذا اختلف كان أنحاء التقدم بسببه مختلفة لأنّ التقدم و التأخر من الأمور النسبية الانتزاعية واختلافها تابع لاختلاف ما اسندت إليه .

الرابع إنّ إرجاعه التقدم بالشرف إلى التجوز أو الاشتراك غير صحيح لما علمت أنّ ملاك التقدم بسبب أمر فيه تفاوت ، و مناط تخالف أقسام التقدم باختلاف ما يقع فيه التفاوت و هما موجودان في هذا القسم لأنّ ما به الفضل هاهنا أمر فيه تفاوت بالكمال والنقص كالبياض و العلم و الرئاسة والرذيلةو الخيروالشرو نظائرها مما يقبل الزيادة والنقصان فالأشد بياضاً له تقدم على الأضعف بياضاً في كونه أبيض ، والأكثررذيلة له تقدم على الأقل رذيلة في باب الرذيلة وملاك هذا التقدم و التأخر شيء غيرالوجود و الوجوب والزمان و المكان والترتيب فعدّهما قسماً آخر من التقدم والتأخر في غاية الاستحسان .

فصل (٧)

✿ (في دعوى ان اطلاق التقدم على اقسامه بالتشكيك و التفاوت) ✿

واعلم أنّ اثبات مطلق التشكيك في معنى التقدم و التأخر بالقياس إلى أقسامهما مطلقا أمر ضروري معلوم ، و أما إنّ ذلك يوجد في كل قسم بالقياس إلى كل قسم سواءً فلا يخلو اثباته من صعوبة ، و لهذا لم يتعرضوا له ، و ليس أيضاً من المهمّات

(١) فيكون اطلاق الوجود على شيئية الماهية الغير الابية عن الوجود و العدم و على شيئية الوجود الابية عن العدم من باب مايسمى في العلوم الجزئية بعموم المجاز و عموم الاشتراك و قد اشير سابقاً الى ان الملاك في التقدم بالتجوهر نفس تشيء الماهية وتقررها ـ س ره .

كثيراً ، و الّذي ذكروا هو إنّ التقدم بالعلية قبل التقدم بالطبع والتقدم بالطبع قبل أصناف التقدمات الأُخرى ثم المتقدم بالزمان و بعده بالمكان .

و قال بهمنيار في التحصيل : جميع أصناف التقدم خلا ما يختص بالطبع والعلية ليس بتقدم حقيقي إذ التقدم بالزمان أمر في الوهم والفرض كما عرفته ، و أما التقدم الحقيقي فهو ما يكون التقدم ذاتياً و ذلك فيما يكون بالطبع أو بالذات انتهى ، و ليس معنى هذا القول إنّ هذا التقدم ليس قسماً مخالفاً لما بالطبع كما ظنه صاحب المطارحات بل معناه إنّ الزمان أمر واحد في الخارج [١] ليس له أجزاء إلّا بحسب القسمة الوهمية . و ما لا ينقسم لا يكون لأجزائه تقدم و تأخر ؛ فالتقدم فيه ليس بحقيقي بمعنى إنه ليس بموجود في الخارج لا أنه ليس قسماً آخر من التقدم ، و هكذا الحال في كون تقدم أجزاء الزمان بعضها على بعض بالطبع فإنه أيضاً غير متحقّق إلّا في الوهم ، و الحق إنّ التفاوت بين الأجزاء الزمانية للهوية المتجددة المتقضية أمر خارجي مع قطع النظر عن وهم متوهم و فرض فارض بمعنى إنّ ما في الخارج بحيث [٢] للعقل أن يحكم بالتقدم والتأخر بين أجزائها المقدارية الموجودة لا بالفعل بوصف الجزئية بل بالقوة القريبة منه كما في سائر الاتصافات الّتي تكون في الذهن بحسب الخارج كزوجية الأربعة و فوقية السماء ، و هذا لا ينافي أيضاً كون الأجزاء

(١) اقول على هذا البيان يكون الدليل اخص من المدعى اذ لايشتمل الزمانى بزمان زائد على ذاته فان تقدم المتقدم و تأخر المتأخر كنوح و نبينا عليهما السلام ليس بحسب القسمة الوهمية فالاولى ان يقال مراد بهمنيار بقوله اذ التقدم بالزمان امر فى الوهم ان المتقدم قدعدم فى الخارج فلا بد فى الحكم بالتقدم من احضاره فى الذهن وهذا البيان يشمل الزمان و الزمانى كما ترى - س ره .

(٢) فان ذات الاجزاء بنحو الترتيب السيلانى فى الخارج وان لم يكن بوصف الجزئية والافتراق فيه وموضوع الموجبة لايقتضى ازيد من ذلك بل وجود منشأ الانتزاع قديصحح وجود موضوع الموجبة - س ره .

متشابهة الحقيقة لأنّ مابه التشابه و التماثل فيها عين مابه التفاوت و التباين كما في أصل الوجود .

و بهذا يندفع ما قيل إنّ التقدم و التأخر متضايفان ، والمتضايفان يجب أن يحصلا معاً في الوجود فكيف يتحقق هذا التقدم والتأخربين أجزاء الزمان .

وذلك لأنا نقول : هذا النحومن الهوية المتجددة يوجدالمتقدم منهوالمتأخرمعاً في هذا الوجود لاتصاله فيكون جمعيته عين الافتراق و تقدمه عين الحضور و ذلك لضعف هذا الوجود و نقص وحدته .

فصل (٨)

✿ (في اقسام المعية) ✿

و اعلم أنّ أقسام المعية بإزاء أقسام التقدم و التأخر بحسب المفهوم و المعنى لا بحسب الوجود لأنّ تقابل المعية لهما ليس تقابل التضايف حتى يلزم أن يوجد حيث يوجدان بل تقابله تقابل العدم و القنية [٣] إذ ليس كل شيئين ليس بينهما تقدم و تأخر زمانيين لابد أن يكونا معاً في زمان ، ولا كلّ ما لا يوجد بينهما تقدم

---

(٣) لعلك تقول : انانقطع بانالمعية ليست مجرد رفع التقدم والتأخر بل امروجودى يلزمه هذا الرفع كما ان السواد ليس مجرد رفع البياض مثلا بل كيفية ملزومة للرفع . قلنا : الاثنان اماماثلان و اماخلافان و اما مقابلان والتقابل اربعة مشهورة لامجال للتماثل بين المعية و بين التقدم و التأخر وهو واضح ولا للتخالف لعدم جوازاجتماع المعية معهما في المحل ولا للتضايف كما ذكره « قدس سره » ولا للتضاد لعدم التعاقب على موضوع واحد اذ لايجوز ورود المعية بالذات على العقل الاول والثاني اللذين هما موضوعاالتقدم و التأخر بالذات و قد ابطل السلب و الايجاب بقوله اذ ليس كل شيئين ليس بينهما الخ فبقي ان يكون المعية هي رفعهماعما من شأنه الاتصاف بهما باحد المعاني ؛ فظهر انادعاء القطع من الوهم لاالعقل ، نعم المعية في نفسها من الاضافات المتشابهة الاطراف ـ س ره .

و تأخر بالطبع لابدّ و أن يكونا معاً في الطبع فإنّ المفارقات بالكلية لايوجد بينهما تقدم و تأخر بالزمان ولامعية أيضاً بينها بحسب الزمان ، و كذانسبة المفارق بالكلية إلى زيد مثلا ليست بتقدم زماني و تأخر ، ولا أيضاً بالمعية في الزمان فاللذان هما معاني الزمان يجب أن يكونا زمانيين كما إنّ اللذين هما في الوضع و المكان هما مكانيان فما ليس وجوده في زمان لايوصف بشيء من التقدم و التأخر الزمانيين ،ولا أيضاً بالمعية الزمانية ، و كذا المعية الذاتية بين الشيئين لابد و أن يكونا معلولي علة واحدة فاللذان لاعلاقة بينهما من جهة استنادهما بالذات إلى علة واحدة ولامن جهة استناد أحدهما بالذات إلى الآخر فلا معية بينهما ولاتقدم ولا تأخر ، واللذان هما معاً بالطبع قد يكونان متضائفين ، والمتضائفان من حيث تضائفهما لابدّ وأن يستندا أيضاً إلى علة واحدة كما حقق في موضعه[1] فالمعان بالطبع إما أن يكونا صادرين عن علة واحدة [2] أو هما نوعان تحت جنس واحد و نحوهما ، و هما قد يكونان متلازمين في تكافؤ الوجود كالأخوين [3] و قد يكونون غير ذلك كالأنواع تحت جنس واحد لأنهما معاً في الطبع إذ لا تقدم ولا تأخر في طباعهما ، و قد يكونان معاني الرتبة [4] أيضاً إذا اشتركا في التأخر بالطبع عن الجنس و قد لا يكون ، و

---

(١) من انه لابدان يذكر تلك العلة الواحدة وهي موقعة الارتباط بينهما في حدهما ، والحاصل ان التدوير خارج المركز مثلا معان بالطبع بالنسبة الى فلكهما المتقدمين عليه ووصفاهما اعنى الحاوى و المحوى ايضاً معان بالذات ومتأخران بالذات بالنسبة الى موقع الارتباط و الماء و النار فى المواليد معان بالطبع و كذا اضافاتهما كالجزئية و المغايرة والمقابلة - س ره .

(٢) كالهيولى و الصورة الصادرتين عن العقل الفعال و هما ايضاً مثال المتلازمين - س ره .

(٣) الكاف للتشبيه لاللتمثيل كما لايخفى - س ره .

(٤) كالحساس و المتحرك بالارادة بالنسبة الى الحيوان و قد لايكون المعية فى الرتبة مع المعية بالطبع كالجوهر وقابل الابعاد و النامى والحساس فيه - س ره .

يصح أن يكون شيئان هما معاً في الزمان من جميع الوجوه ولا يمكن أن يكونا معاً في المكان من جميع الوجوه بل من الأجسام ما يكون معاً من وجه واحد كشخصان إذا كانا معاً في تساوي نسبتهما إلى من يأتي من خلف أو قدام فبالضرورة إختلف حالهما بالنسبة إلى ما يأتي من اليمين و اليسار ، ولا يتصوّر المعية المكانية من كل وجه بين شيئين إلّا مع تقدم أحدهما على الآخر بالزمان ، وربما يمتنع المعية المكانية بين جسمين كالكليات من البسائط فلا يتصوّر المعية فيها .

و اعلم أنّ العلة يجب أن تكون مع المعلول من حيث هما متضائفان وليست هذه المعية بضارة للتقدم والتأخر بين ذاتيهما ، وليسا إذا كانا من حيث هما متضائفان موجودان معاً يجب أن يكون وجود ذاتيهما معاً إذ الإضافة لازمة للعلة والمعلول من حيث هما علة و معلول [1] و يتقدم العلة بهذا التقدم .

و اعلم أنّ علة الشيء لا يصح أن توجد إلّا و يوجد معه المعلول ، لست أقول من جهة كونهما متضائفين بل لابد أن يكون وجوداهما معاً ، وذلك لأنّ شرط كون العلة علة إن كان ذاتها فما دامت موجودة تكون علة و يكون المعلول موجوداً وإن كان لها شرط زائد على ذاته فعلية ذاته بالإمكان و القوة و مادامت الذات على تلك الجهة لم يجب أن يصدر عنها معلول فيكون الذات مع اقتران شيء آخر علة فالعلة بالحقيقة هي ذلك المجموع من الذات و الأمر الزائد سواءٌ كان إرادة أو شهوة أو مبائناً منتظراً فإذا تحقق ذلك الأمر و صار بحيث يصح أن يصدر عنه المعلول من غير نقصان شرط وجب عنه وجود المعلول فهما معاً في الزمان أو الدهر أو غير ذلك و ليسا معاً في حصول الهوية الوجودية لأنّ وجود المعلول متقوم بوجود العلة و

---

(۱) أى متأخرة حتى ان اضافة العلية متأخرة عن المعلول ويتقدم العلة اى الخصوصية التى بها يكون العلة علة ثم انه «قدس سره» ابدى بقوله واعلم الخ المعية بين الوجودين فلا يكون بينهما حينئذ تقدم وتأخر لامتناع التخلف ، واجاب بان المعية بحسب الزمان والدهر لابحسب حصول الهوية فانه فى احدهما من الاخر دونه - س ره .

ليس وجود العلة متقوماً بوجود المعلول ، ويجب مما ذكر أن يكون رفع العلة يوجب رفع المعلول و إذا رفع المعلول لايجب رفع العلة بل يكون العلة قد ارتفعت حتى يرتفع المعلول فرفع العلة و اثباتها سبب رفع المعلول و اثباته ، و رفع المعلول و اثباته دليل على رفع العلة واثباتها ، و المعلول وجوده مع العلة وبالعلة و أما العلة فوجودها مع المعلول .

فصل (۹)

✿ (في تحقيق الحدوث الذاتي) ✿

هذا الحدوث إن كان صفة للوجود فمعناه كون الوجود متقوماً بغيره بهويته و ذاته لامن جهة أُخرى فيكون ذاته بذاته بحيث إذاقطع النظر عن وجود مقومه و جاعله كان لا شيئاً محضاً فهو لا محالة فاقر الذات بما هي ذات متعلق الهوية بشيء مأخوذ في هويته ، ولا يؤخذ هويته في ذلك الشيء لغناء ذلك الشيء عنه و فقره إليه فهو وجود بعد وجود هذا النحو من البعدية و إن كانا معاً في الزمان أو الدهر . و إن كان صفة للماهية فمعناه ليس كون تلك الماهية متعلقة بغيرها مع قطع النظر عن عارض الوجود إذ لاتعلق ولا تقدم ولا تأخر بين المعاني - و الماهيات معراة عن الوجود - ولا أنّها من حيث هي هي تستدعي ارتباطها بشيء آخر و إنما حدوثها بعد العدم عبارة عن كونها بحيث إذا اعتبرت ذاتها من حيث هي هي فليست هي بموجودة ليسيّة بسيطة ، لأنها يثبت لها في تلك المرتبة هذه الليسية ، و السلب البسيط لشيء عن شيء لا يستدعي ثبوت المثبت له فالوجود و العدم كلاهما مسلوبان عن الماهية في تلك المرتبة أعني من حيث أخذها كذلك سلباً بسيطاً ، و كذا كل مفهوم مسلوب عنها إلّا مفهوم نفسها فالسلوب البسيطة كلّها صادقة إلّا سلب نفسها ، و الاثباتات كلّها كاذبة إلّا إثبات نفسها إذ الماهية من حيث هي هي ليست إلّا هي ، و ليس في ذلك استيجاب كذب النقيضين و ذلك لما قيل إنّ نقيض وجود شيء في تلك المرتبة سلب

ذلك الوجودفيهاأي سلب الوجود الكائن في تلك المرتبة بأن يكون القيد للوجود المسلوب لاالسلبه فهذاالسلب هوسلب المقيد لاالسلب المقيد وبين المعنيين فرق كمالايخفى ، و مع ذلك لايلزم خلّو الواقع عن النقيضين لأن الأمر الواقعي هو وجود الأشياء حيث بيّنا إنه الموجود و إنه الحقيقة و المجعول و الكائن لا الماهية إلّا بالقصد الثاني أي بالعرض فهي خالية عن كل شيء و عن نقيضه أيضاً فإذن ما بالذات له تقدم على ما بالغير فكل ممكن أيس بعد ليس إذ للماهية أن يكون ليست بالمعنى المذكور ، ولها عن علتها أيست فالليس البسيط حالها في حد جوهرها و الايس بالفعل حالها من جهة الوجود و جاعل الوجود فحالها في ذاتها متقدم على حالها بحسب استنادها إلى الغير : فهولامحالة سابق عليه ما دامت الذات فهذه المسبوقية هي الحدوث الذاتي لها ، و سيأتي بيان إنّ هذه السابقية و المسبوقية ليست قسماً آخر من أقسام التقدم كما ظنه بعض الأعلام بل يرجع إلى التقدم [1] بالطبع [2] .

و ذكر العلامة الدواني في توجيه قول الشيخ « كل معلول أيس بعد ليس» جواباً عما يرد عليه من أنّ المعلول ليس له في نفسه أن يكون معدوماً كما ليس له في نفسه أن يكون موجوداً ضرورة احتياجه في كلا الطرفين إلى العلة كلاماً بهذه العبارة و هو إنّ وجود المعلول لماكان متأخراً عن وجود العلة فلايكون له في مرتبة وجود العلة إلّا العدم و إلّا لم يكن متأخراً عنها ، و يرد عليه مثل مامر فإنّ تخلف وجوده عن وجود العلة إنما يقتضي أن لا يكون له في مرتبة وجود العلة الوجود لا أن يكون له في تلك المرتبة العدم .

---

(۱) هذا بالنظر الى تفسير الحدوث بمسبوقية الشيء بعدمه واما لوفسر بمسبوقيته بغيره فمن الممكن ارجاعه الى التقدم بالعلية وخاصة لواعتبر الحدوث فی الوجود ـط مد .

(۲) و هو تقدم المحتاج اليه على المحتاج و ملاكه الوجود ، و الوجود وان ليس فی المرتبة الا انه على سبيل عدم الاعتبار لااعتبار العدم وليس التقدم بالتجوهر لاعتبارية الماهية فليس لها تجوهر و تقرر قبل الوجود و التقدم بالتجوهر باصالة الماهية انسب ـ س ره .

أقول : التوجيه المذكور فاسد لاماأورده عليه بل لأنّ وجود المعلول لمّا كان ناشئاً عن وجود العلة وهي جهة فعليّته وتحصّله ومبدء قوامه فكيف يصح القول بأنه لايكون للمعلول في تلك المرتبة إلّاالعدم حتى يكون مرتبة وجود العلة مصداق فقدان المعلول ، بل الحق إنّ وجود العلة كمال وجود المعلول ، وتأكده وتمامه وجهة وجوبه وفعليته ، نعم كل مايتعلق بالمعلول من النقيصة و القصور والإمكان لايتحقق في العلة ، وعلى هذا يحمل كلام الشيخ كما يدل عليه قوله « له في نفسه أن يكون ليس ، و له عن علته أن يكون أيس » و قوله : كل ممكن زوج تركيبي ، إذ علم أنّ جهة الوجود والفعلية إنما جائت إليه من قبل العلة ، وجهة العدم و الإمكان له من ذاته ، وهذه الجهة مسلوبة عن علته .

ثمّ قال فإن قلت : إذا لم يكن له في تلك المرتبة الوجود كان له فيها العدم وإلّا لزم الواسطة ، وأيضاًلامعنى للعدم إلّا سلب الوجود فإذا ثبت أن ليس له الوجود في تلك المرتبة يثبت إنه معدوم فيها .

قلت : نقيض وجوده في تلك المرتبة سلب وجوده فيها على طريق نفي المقيد لاسلب وجوده المتصف ذلك السلب بكونه في تلك المرتبة أعني النفي المقيد فلايلزم من انتفاء الأول تحقق الثاني لجواز أن لايكون اتصّافه بالوجود ولا اتصافه بالعدم في تلك المرتبة كما في الأمور الّتي ليست بينها علاقة العلية و المعلولية فإنّه ليس وجود بعضها ولاعدمه متأخراً عن وجود الآخر ولامتقدماً عليه .

أقول: إذا لم يكن الوجود ثابتاً للماهية في تلك المرتبة[1] كان الوجود مسلوباً

---

(١) اى لانقول فى المرتبة العدم اوليس لها الوجود على نحو العدول اوعلى نحو ايجاب سلب المحمول حتى يكون المرتبة نفس العدم و الليس بل نقول ليس لها الوجود على نحو السالبة البسيطة و هى كما تصدق مع الموضوع المعدوم تصدق مع موضوع لا موجود ولامعدوم وحينئذلايلزم من صدق هذا السلب البسيط ان يكون المرتبة نفس السلب اذلا موضوع هنا ، ولا ارتفاع النقيضين لصدق السلب و الصدق اعم من الصدق الذاتى - س ره .

عنها في تلك المرتبة فصدقت السالبة البسيطة كما مرّ لعدم استدعائه ثبوت الموضوع، ولا يلزم من ذلك ثبوت السلب الّذي في قوة ايجاب سلب المحمول لاستدعاء اعتباره وجود الموضوع ، و كما إنّ عقود السوالب في الموضوعات المعدومة كلّها صادقة و ايجاباتها كلّها كاذبة فهكذا في الماهية إذا اعتبرت مجردة عن الوجود و العدم يصدق السوالب البسيطة ويكذب الايجابات كلها فلايلزم من ذلك كذب النقيضين وارتفاعهما ، و أمّا الأشياء الّتي ليست بينها علاقة العلية أوالمعلولية (١) فكل منها لوأمكن يوجد بوجود الآخر كان له مثل هذا التقدم عليه و هو التقدم بالطبع لامحالة ، و هكذا حال الماهية بالقياس إلى وجودها فلها تعلق بالوجود من حيث أنّ لها أن تتصف به أخيراً فان لم تتصف بالوجود أولاً واتصفت به أخيراً فلها ضرب من التقدم على وجوده .

بقي الكلام في أنّ عدم حصول شيء في مرتبة شيء لايكفي في كون ذلك الآخر متقدّماً عليه إذا لم يكن للآخر ثبوت في تلك المرتبة ، و الماهية لاثبوت لها قبل الوجود فكيف يحكم بتقدمها على الوجود .

لكنا نجيب عن هذا بأنّ تجريد الماهية عن وجودها بل عن كافة الوجودات بحسب الاعتبار العقلي ضرب من الوجود لها في نفس الأمر فلها بحسب هذا الاعتبار تقدم على وجودها الّذي لها لابحسب هذا الاعتبار إذ الاعتبار المذكور بعينه اعتباران تجريد وخلط ، لسنا نقول : إنّ هذا التجريد ثابت لها في تلك المرتبة بل إنّ هذا التجريد ضرب من الثبوت لها لأنّ معناه كون الماهية بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ، و كونها بحيث يسلب عنها كل وجود في تلك المرتبة ضرب من الكون والوجود

---

(١) المقصود ان العموم غير مسلم فلايدخل الماهية والوجود والعدم فيه ، والمسلم انما هو في الامور التي لاعلاقة علية ومعلولية بينها ، ولا علاقة الاتصاف كنطق الانسان ونهق الحمار و اما الماهية ووجودها فعلاقة الاتصاف بينهما موجودة وان كانت علاقة العلية والمعلولية منتفية فان الماهية ليست علة لوجودها كما حقق مراراً والوجود ايضاً ليس علة للماهية لانها دون المجعولية لاانها فوقها ـ س ره .

كما إنّ كونها هي هي لاغير و كونهاليست بموجودة ولامعدومة ضرب من التقرّر ، و السبب فيماذكرناه إنّ الوجود أصل كل شي ، ومالم يكن وجود لم يكن ماهية أصلافإذا أفاد الفاعل وجوداً فلذلك الوجود معنى و ماهية فللعقل أن ينظر إليها ويعتبرها مجردة عن وجودها لكونه عرضياًلها ،و كل ماهو عرضيّ لشي فللمعروض من حيث هو معروض مرتبة سابقة على وجودعارضه وعلى الوجود العارض فللعقل أن يحلّل الموجود إلى ماهية و وجود و إن لم يكن في الخارج إلّا شي واحد ، فإذاحلل الموجود إلى شيئين فكل منهما غيرصاحبه ولكن من شأنه أن يتلبس بصاحبه فهذا ضرب من التقدم للماهية إذا كان المنظور إليه حالها لكن الوجود في الواقع متقدم على الماهية ضرباً آخر من التقدم و هوالتقدم بالحقيقة كما مر.

ثمّ قال : وقد تلخّص عن هذاالبحث إنّ الممكن ليس له في المرتبة السابقة إلّا إمكان الوجود و العدم فله في هذه المرتبة العدم بحسب الإمكان فإذا اكتفى في الحدوث الذاتي بهذا المعنى تمّ وإلّا فلا.

أقول : و العجب إنه قد اعترف بأنّ له في تلك المرتبة إمكانهما ، و الإمكان أمر سلبي إذ معناه سلب ضرورتي الوجود و العدم فقد اعترف بثبوت هذا السلب للماهية في ذاتها و هذا لامحالة يستدعي ضرباً من الثبوت فثبت هاهنا جميع مايعتبر في التقدم من غير اكتفاء ببعضهالأنّ ذلك أمران وجودالمتقدم في مقام وعدم المتأخر فيه . فالماهية لها ثبوت في تلك المرتبة ولوجودها عدم فيها ، كيف و الماهية من حيث هي هي لاينفك عنها ذاتها وذاتياتها فلها ولذاتياتها ثبوت لها فلهاضرب من الثبوت من حيث ذاتها و إن كان ثبوتاً تابعاً للوجود في الواقع كما علمت .

عقدة و حل

ثمّ أورد هاهنا إشكالا و هو إنه لو تقدم عدم الماهية على وجودها كما ادعيتموه لكان متقدماً بالطبع عليه إذ التقدم الذاتي منحصر عندهم في مابالعلية ومابالطبع ولامجال للعلية هاهنا فيلزم أن لايتحقق

العلة البسيطة [١] وهو خلاف مذهبهم [٢]، قالوا ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ المراد بالعلّة مايحتاج إليه المعلول في وجوده [٣] فنفس الاحتياج وماهو سابق عليه كالإمكان والاعتبارات اللازمة له خارجة عنها لأنها غير منظور إليها في هذا النظر بل هي مفروغ عنها عند هذا النظر [٤] ولذلك صرّحوا بعدم دخول الإمكان الذاتي في العلّة.

أقول: هذا الجواب ركيك جدّاً [٥] فإنّ أجزاء الماهية كالجنس والفصل بل كالمادة والصورة وإن كانت مفروغاً عنها عند احتياج المعلول إلى السبب [٦] لكنها مع ذلك معدودة من جملة أسباب وجود الماهية فكذلك الحال في المراتب السابقة على وجود الماهية و لذلك يصح أن يقال أمكنت فاحتاجت فوجدت، و تخلل كلمة الفاء يشعر بالعلية، وصرّحوا أيضاً بأنّ الإمكان علة لحاجة الممكن إلى السبب كما إنّ القوة الانفعالية علة لقبول القابل الوجود والفعلية فيلزم هاهنا التركيب في العلة بلاريب؛ فالحق الحريّ بالتحقيق [٧] هاهنا هو أن يقال إنّ صدور الوجود في نفسه عن العلة

---

(١) في العبارة قصور والاولى ان لايتحقق العلة التامة البسيطة فان العلة البسيطة على اى تقدير يتحقق وقد صرح المصنف «قدس سره» فيما بعد بقوله بل علته التامة مركبة - س ره.

(٢) في واجب الوجود بالذات ومعلوله الاول - س ره.

(٣) هذا التخصيص لاوجه له بل العلة مايحتاج اليه الشيء سواء كان في وجوده او في قوامه فان اشتمل على جميع مايحتاج اليه الشيء فهي التامة والا فهي الناقصة - س ره.

(٤) فانها من ناحية المعلول لامن ناحية العلة حتى يلزم التركيب فكما ان نفس المعلول خارجة محتاجة لامحتاج اليها كذلك الامكان ونحوه فالعلة التامة للمعلول الاول بسيطة - س ره.

(٥) فانه تخصيص في القاعدة العقلية كما قلنا فكيف لاوتجوهر الماهية و ائتلاف قوامها محتاجة الى الجنس والفصل بل هما محتاج اليهما لوجود الماهية كما صرح به فان وجود الماهية محتاج الى قوامها و قوامها محتاج اليهما و المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء - س ره.

(٦) اى السبب الفاعلى - س ره.

(٧) فعلى تحقيق المصنف «قدس سره» لاتخصيص للتامة البسيطة بعلة العقل الاول بل العلة بكل وجود تامة بسيطة ولكل ماهية موجودة مركبة كما قال من ذات الفاعل✿

شيء وصيرورة الماهية موجودة شيء ، وقد مر إنّ الأصل في الموجودية هوالوجود و الماهية بسببه تكون موجودة فصدور الوجود عن الجاعل في نفسه لايحتاج إلى ماهية ولا إلى إمكان أوحاجة زائدة بل الّذي يتعلق به هويته هوذات الفاعل فقط لابشيء آخر فعلى هذا يمكن أن يكون لبعض الموجودات علة بسيطة هي نفس وجود فاعله من غيرشرط من مادة أوصورة أوماهية أو قوة أوإمكان ، و أمّا جعل الماهية موجودة فلا بد من تركيب في علة هذه المجعولية لأنّ الوجود المجعول إليه حالٌ للماهية ولامحالة حالُ الشيء بالفعل متأخر عن ذاته وعن إمكانه وقوّة قبوله لذلك الحال فلم يوجد هناك علة بسيطة بل علته التامة مركبة من ذات الفاعل وماهية المقبول و قوته للقبول لاأقل من هذه الثلاثة .

على أنّ هذه القوة الإمكانية يتصور أيضاً لها قرب و بعد و ذلك لأنّ إمكان الماهية إذا أخذت لذاتها من غير اعتبار نسبتها إلى العلة فهي قوة بعيدة وإذااعتبرت نسبتها إلى علتها فهي قوة قريبة من الفعل إذ الفعل هو موجوديتها أعني تقييدها بالوجود كالهيولى الّتي تصورت بالصورة وصارت معها شيئاً واحداً .

---

* وماهيةالمقبول ومراده بماهية المقبول نفس الماهية من حيث هي ، واما المعلول فهوالماهية الموجودة ومعلوم ان المعلول مفروغ عنه لايعد من ناحية الموقوف عليه الا ان يقال هذا حكم سنخ الوجود واصله و اما باعتبارالمراتب فيختص ذلك بالعقل الاول فان وجود زيد مثلا علته بعلاوة العلل الارضية مجموع أصل قديم و شرط حادث هو وجود حركة جزئية سماوية ـ س ره .

المرحلة العاشرة

✿ (في العقل والمعقول) ✿

إنّ من عوارض الموجود بماهو موجود من غير أن يحتاج إلى أن يصير نوعاً متخصص الاستعداد طبيعيّاً أو تعليمياً هو كونه عالماً أو علماً أو معلوماً فالبحث عن العلم وأطرافه و أحواله حريّ بأن يذكر في الفلسفة الأولى الّتي يبحث فيها عن الأحوال الكلية العارضة للموجود بماهو موجود والكلام فيه يتعلق بأطراف ثلاثة :

الطرف الاول في ماهية العلم وعوارضه الذاتية وفيه فصول .

فصل (١)

✿ (في تحديد العلم) ✿

يشبه أن يكون العلم من الحقائق الّتي إنّيتها عين ماهيتها، ومثل تلك الحقائق لايمكن تحديدها إذ الحدود مركبة من أجناس و فصول وهي أمور كلّية ، و كل وجود متشخص بذاته ، وتعريفه بالرسم التام أيضاً ممتنع كيف ولاشيء أعرف من العلم لأنه حالة وجدانية نفسانية يجدها الحي العليم من ذاته ابتداءاً من غير لبس ولا اشتباه ، وماهذا شأنه يتعذّر أن يعرّف بماهو أجلى وأظهر ، ولأنّ كلّ شيء يظهر عندالعقل بالعلم به فكيف يظهر العلم بشيء غير العلم [١] ، نعم قديحتاج بعض الأمور الجلية إلى تنبيهات وتوضيحات يتنبّه بها الإنسان ويلتفت إلى مايذهل عنه ويلخّص معناه ويزيده كشفاً و وضوحاً كما في الوجود الّذي هو أعرف الاشياء . وأماما استدل

---

(١) والحاصل انه يلزم الدور ، ودفعه بان ظهور غير العلم انما هو بوجود العلم لا بمفهومه فلا بأس بأن يتوقف ظهور مفهومه عند العقل على مفهوم غيره ـ س ره .

به بعض الفضلاء على كون العلم غنياً عن التعريف بأنّ كل من عرف شيئاً أمكنه أن يعرف كونه عارفاً بذلك الشيء من غير برهان ونظر (١) ، والعلم بكونه عالماً عبارة عن العلم باتصاف ذاته بالعلم ، والعلم باتصاف أمر بأمر يستدعي العلم بكل واحد من الأمرين أعني الموصوف و الصفة ، فلو كان العلم بحقيقة العلم مكتسباً لاستحال أن نعلم كوننا عالمين بشيء إلّا بنظر و استدلال وليس كذلك ، فثبت إنّ العلم بحقيقة العلم غني عن الكسب ، فهو منظور فيه فإنّ ماذكره لايفيد إلّا كون العلم معلوماً لكل أحد بوجه من الوجوه لابوجه يمتاز به عماعداه ، فإنّ العلم بثبوت شيء لشيء لايستدعي إلّا تصوّره بوجه مّالا غير (٢) كما بيّن في علم المنطق عند ما ذكر إنّ التصديق يحتاج إلى تصور المحكوم عليه وبه والنسبة ، كيف و كلّ واحد من الانسان يعرف إنّ له سمعاً وبصراً ويداً و رجلا ورأساً ، والأكثرون لم يعرفوا حقائق هذه الأمور لابكنهها ولا برسومها .

---

(٢) لو استدل بان علم الانسان بعالميته بديهي وجداني و العلم المطلق جزء هذا المقيد وجزء البديهي بديهي لكان أولى كما لايخفى - س ره .

(٣) ولو كان من الوجوه العامة فضلا عن الوجوه الخاصة فضلا عن التصور بالحد واكتناه - س ره .

فصل (٢)

✿ (في ان العلم بالاشياء الغائبة وجوداتها عنا لابد) ✿ فيه من تمثل صورها عندنا (١)

قد مر في مباحث الوجود إنّ للأشياء سيما المعدومات بل الممتنعات صوراً متمثلة في الذهن (٢)، لأنا نحكم عليها بأحكام ثبوتية صادقة كالحكم بأنّ شريك الباري ممتنع، و اجتماع النقيضين محال، و الجبل من الذهب و البحر من الزيبق جوهر جسماني معدني لاوجود له في العين، وصدق الحكم بثبوت شيء لشيء يستدعي وجود المثبت له في ظرف الثبوت فلهذه الأشياء وجود في نحو من الوجود إذ لا يمكن أن يكون الشيء موصوفاً في الخارج بامتناع الوجود أو با للاوجود في الخارج لأنّ الشيء ما لم يجب لم يوجد و إذا وجد لم يكن معدوماً؛ فثبوت العدم و الامتناع لا يكون إلّا في العلم دون العين.

و أمّا الشبهة بأنّ الحكم على الشيء بالامتناع لو اقتضى كونه ممتنع الكون لكانت الصور العلمية للأشياء الممكنة وهي عين ماهياتها أيضاً ممتنعة لاستحالة حصولها

---

(١) ماذكره قدس سره من البراهين على اثبات هذا العنوان كنفس العنوان يختص بالعلوم الحصولية التى لنا أعنى العلم بالاشياء الخارجة وجوداتها عنا، وأما الاعم من هذا العنوان اعنى كون كل علم بالشيء الخارج وجوده عن وجود العالم على طريق تمثل الصورة فيمكن البرهنة عليه بالاخذ من هذه البراهين بالتعميم وهو ظاهر. واعلم أن هاهنا نظراً أدق من هذا النظر وذلك بارجاع العلم الحصولى الى العلم الحضورى فينتج ان المعلوم بالعلم الحصولى سواء كان كلياً أوجزئياً جوهر مجرد عقلى أومثالى يتحد به العالم نوعاً من الاتحاد و سيجيء الاشارة اليه ـ ط مد.

(٢) لمافرغ من بيان الغنى عن مطلب ماالحقيقة للعلم شرع فى مطلب هل البسيطة له وان ادلة الوجود الذهنى دليل هليته، قوله سيما الخصوصية لاجل حصر وجودهما فيه دون وجود غيرهما ـ س ره.

بعينها في الخارج ؛ فلم يبق فرق بين الممكنات و الممتنعات في استحالة الوجود في الخارج لهما جميعاً بذاتها .

فمندفعة بأنّ اعتبار الماهية في نفسها غير اعتبارها موجودة ؛ فالماهية مع كونها ذهنية يستحيل أن تكون خارجية سواءٌ كانت مأخوذة عن الممكن أم لا ، و كذا كونها مع قيد الوجود الخارجي يستحيل أن تكون ذهنية ، و بالجملة كلٌّ من الوجود الذهني و الخارجي يمتنع أن ينقلب إلى الآخر ، و ذلك لا يقتضي أن تكون الماهية من حيث هي هي ممتنعة الاتصاف بهما [١] ؛ فالمحكوم عليه في العقل بالامتناع أو بالإمكان لابدّ أن يكون موجوداً في العقل لكنّ الحكم بالامتناع أو الإمكان ليس عليه باعتبارهذا الوجود بل باعتبار الماهية من حيث هي هي ، ويقرب من هذا في الدلالة على ظرف الشهود العلمي و الظهور الكشفي [٢] إنّ كثيراً من الأشياء يتصف بالاشتراك والعموم و النوعية و الجنسية و ما يجري مجراها ، وليس لها في الخارج شيء من هذه الأوصاف الصادقة عليها فلابدّ للأشياء من نشأة أُخرى و نحو آخر من الوجود يتصف فيها بالكلية و نظائرها ، و من الشواهد القوية على وجود نشأة علمية إنّ المحسوسات كالحرارة و البرودة إذا تكيّفت بها الآلات كاللامسة مثلا ليست الصور الحاصلة منها في الآلة من جنس الكيفية المحسوسة [٣]

---

(١) اى لابشرط وان كان خصص الماهية ـ س ره .

(٢) ويقرب من هذا ان كثيراًمن الاشياء في عالم الطبيعة تختلط بالاجانب والغرائب كالبياض يختلط بالموضوعات والازمنة و الجهات و غير ذلك و العقل يأخذه صرفاً محذوفاً عنه جميع ماهو من غرائبه واذهو مشار اليه للعقل لابدله من وجوداذلا اشارة الى المعدوم وحيث لاوجود له في الخارج الا بنحو الاختلاط والكثرة ففي الذهن وانما قال كثيراًلمكان حقيقة الوجود ـ س ره .

(٣) محسوسات اللامسة اذا كانت غير مافي العضو اللامس كان لها نحوتجرد اذلو كانت في مادة اللامسة لا تطبع مثلان في محل واحد فلها قيام صدور بالنفس كقيام الصور المبصرة والمسموعة بالنفس وهولايتحاشى عن ذلك بل هذامذهبه وسيصرح بانها كيفيات نفسانية وصور ذهينة ولكن كلامه في المبدء و المعاد ينادى بخلاف ذلك فانه صرح هناك ان نفس☆

بل من جنس آخر من جملة الأجناس الأربعة الّتي هي تحت مقولة الكيف ؛ فإنّ صورة الحرارة القوية الموجودة في آلة اللمس ليست ملموسة و إلّا لأحسّ بما في آلة لمسه غير هذا اللامس [1] ، و كذا صورة الطعم كالحلاوة الشديدة الّتي أدركها الإنسان بآلة الذوق كجرم اللسان ليست من المطعومات الخارجية الموجودة في جرم اللسان و إلّا لكانت مذوقة ، كذلك لمن أكل ذلك اللسان فرضاً بل ليست صورة شيء من هذه الأمور الّتي هي حاضرة عند الحواس إلّا من الكيفيات النفسانية الّتي هي من صفات النفوس لا صفات الأجسام ؛ فالحرارة الذهنية ليست من جنس الحرارة الخارجية و إلّا لكانت محرقة بل هي كيفية نفسانية ، و كذا البرودة الذهنية واللون الذهني والحروف والأصوات الذهنية كحديث النفس لو كانت من الكيفيات المسموعة لما وجدت إلّا قائمة بالهواء المقروع أو المقلوع ، و لكان حديث النفس مسموعاً لكلّ صحيح السمع غير موقور الصماخ ؛ فهذه الأمور ممّا ينبّه الإنسان على أنّ

---

* تفرق الاتصال الحاصل فی المادة اللمسية معلوم بالعلم الحضوری ، ومن شاء فليرجع اليه ، ثم اعلم انه يتفرع على ماذكر من ان جميع مدركاتك الذاتية من المحسوسات الظاهرة و الباطنة في عالمك لاغير حدوث العالم بمعنى آخر لطيف سوى ماذكرناه فی تحريراتنا من الحدوث الذاتی والدهری و الزمانی أی التجدد الذاتی الجوهری وهو ان وجود العالم الذی لنا حادث زمانی و كما انه حادث زمانی فهو بائد داثر

آدمی چون نهاد سردرخواب　✿　خيمة او شود گسسته طناب

فحدوث العالم متعلق بحدوث الانسان الطبيعی و بواره ببواره - س ره .

(١) المراد ان الحرارة الموجودة فی آلة اللمس صورتها العلمية في النفس دون آلة اللمس ، والطعم الموجود في آلة الذوق صورته العلمية فی النفس دون آلة الذوق و الا لاحس من اتصل حسه بهذا الحاس عين ما يدركه المحس الاول ، و كانت الصورة الادراكية قابلة للاشارة الحسية ولم يمكننا اعادة عين هذه الصورة العلمية بعد زوال الصورة عن آلة الحس هذا ، واماما يفيده ظاهر العبارة وهو خلو آلة الحس عن الصورة المادية للكيفيات المحسوسة فممالايمكن الالتزام به البتة - ط مد .

للمحسوسات وجوداً آخر غير محسوس فيصير مؤمناً بوجود نشأة اُخرى غير نشأة الأجسام و لواحقها .

و أمّا متشبثات المنكرين لهذا الحضور العلمي المباين للوجود الخارجي مثل قولهم لو كان للأشياء الخارجية وجود في نفوسنا لزم اجتماع الضدين عند تصوّرنا السواد والبياض ، ومثل قولهم إنّ الماهيات كالإنسان و الفلك و الأرض إذاانطبعت في العقل فهي من حيث أنها صورة جزئية حاصلة في ذات شخصية تكون لا محالة موجودة في الخارج(١) فإن كانت متحدة مع الأفراد الخارجية في الماهية ولوازمها لكان يجب أن يترتب عليها الخواص و اللوازم الخارجية فكانت الحرارة محرقة ، و الإنسان متحركاً نامياً كاتباً ، و السواد قابضاً للبصر ، و ليس كذلك ، و إن لم تكن متحدة معها في الماهية لم يكن لشيء واحد وجودان كما هو المطلوب . ومثل قولهم لوكان علمنا بالأشياء عبارة عن وجودها في أنفسنا لزم منه أن يصير النفس متحركة ساكنة حارة باردة . فقد عرفت في أوائل الكتاب وجه حلّ هذه الشكوك و أمثالها من أنّ هذا الوجود العلمي وجود آخر ، و الماهية إذا وجدت بهذا الوجود يسلب عنه كثير من الصفات و الآثار المترتبة عليها في الوجود المادي من التضاد و التفاسد و التزاحم و غير ذلك .

و أمّا ما تفصّى بعضهم بقوله: إنّ من الجائز أن يختلف لوازم الشيء بحسب اختلاف القوابل حتّى تكون الحرارة متى حلّت بالمادة الجسمانية يعرض لها عوارض مخصوصة ، و متى حلت النفس المجردة عن الوضع و المقدار لا يعرض لها شيء من

---

(١) كانه تفطن المنكر بان المثبت يقول شرط ترتب الاثار هو الوجود الخارجى تصدى أولالاثبات الوجود الخارجي كما هوالمحقق فان الوجود الذهنى بالنسبة الى الوجود الخارجي للماهية ذهنى لكنه في نفسه خارجي ، ولا فرق بين صور الموضوع الخارجي المادى وصور الموضوع الخارجي المجرد في كون كليتهما خارجيين لكنه أثبت الخارجية برفع المانع الذى هوابهام الماهية ، ومع ذلك جوابه انا سلمنا ان الوجود الذهنى خارجى ولكن نحو الخارج مختلف فلكل خارجى اثر لايطلب من الاخر - س ره .

هذه الآثار ، و تكون الماهية في الحالين واحدة .

ففيه إنّ المسائل إذا وجّه الإشكال في نفس تلك الآثار كالسخونة والاحتراق لم يندفع بالجواب الّذي ذكره[1] فيجب المصير إلى ما مهدّناه في مباحث الوجود الذهني.

فصل (٣)

(في حال التفاسير المذكورة في باب العلم و تزييفها)

(وتحصيل المعنى الجامع لافراده)

زعم كثير من الناس إنّ أقوال الحكماء مضطربة في باب العقل و المعقول غاية الاضطراب فإنّ الشيخ الرئيس يضرب كلامه تارة إلى أن يجعل التعقل أمراً سلبياً و ذلك عند ما بيّن إنّ كون الباري عاقلا و معقولاً لا يقتضي كثرة في ذاته ولا في صفاته لأنّ معنى عاقليته ومعقوليته تجرده عن المادة وهو أمر عدمي[2]، وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة في الجوهر العاقل المطابقة لماهية المعقول وذلك عندما بيّن إنّ تعقّل الشيء لذاته ليس إلّا حضور صورته عند ذاته[3] ، وأيضاً نصّ على ذلك في النمط الثالث من الإشارات حيث قال إدراك الشيء هو أن يكون حقيقته متمثلة عند المدرك ،

---

(١) اى في الاصل المحفوظ من الماهية اذ يلزم اتصاف النفس باصل السخونة و ان لم يلزم اتصافها بلوازم السخونة اللاتى هى من خصوصية القابل الخارجى كالنضج و التحليل و التصعيد و نحوها فان نفس ماهية المقبول و هى السخونة فى جميع القوابل محفوظة ـ س ره .

(٢) هذا لايدل على مانسبوا اليه اذالمراد بالمعنى هو المناط أو التعريف الرسمى باللازم ـ س ره .

(٣) المراد بالصورة مابه الشيء بالفعل لاالصورة المطابقة كما فى العلم الحصولى الا أن يراد العلم الصورى الحصولى من النفس سوى الحضورى كماهو شأن المتكلمين فى تعاريف النفس و تحصيل مفاهيم ذاتية او عرضية مثل أنها جوهر مفارق مدرك للكليات حادث بحدوث البدن أوله كينونة سابقة وغير ذلك ـ س ره .

وتارة يجعله مجرد إضافة وذلك عند ما بيّن إنّ العقل البسيط الّذي لواجب الوجود ليس عقليته لأجل حصول صور كثيرة فيه بل لأجل فيضان تلك الصور عنه[١] حتى يكون العقل البسيط كالمبدء الخلاّق للصور المفصّلة وكذا ، العقل البسيط الإجمالي إذا حصل فينا يكون كالمبدأ الخلاق لعلومنا النفسانية ، و تارة يجعله عبارة عن كيفية ذات إضافة إلى الأمر الخارجي[٢] و ذلك عند ما بيّن إنّ العلم من الكيفيات النفسانية داخل في مقولة الكيف بالذات و في مقولة المضاف بالعرض ، وأيضاً عند ما بيّن إنّ تغيّر المعلوم يوجب تغير العلم الّذي هو كيفية ذات إضافة .

و أمّا الشيخ المقتول صاحب كتاب حكمة الإشراق فذهب إلى أنّ العلم عبارة عن الظهور ، و الظهور نفس ذات النور لكن النور قد يكون نوراً لنفسه[٣] وقد يكون

---

(١) ليس المراد بالفيضان اضافة مقولية بل المراد مبدء الصفة الاضافية فان الصور المرتسمة الفائضة من ذاته لامحالة ذاته واجدة اياها بنحو أعلى بل ذاته النحو الاعلى من وجودها بل الصور انفسها من صقع ذاته ولا وجود لها عليحدة بل موجودة بوجود الذات ولا فيضان بهذا اللحاظ كيف والفعل الابداعي كالعقل من صقع الذات والصفة اشد استهلاكا و أتم ربطاً ، و بالجملة من فهم الاضافة من هذا الكلام زل قدمه عن المقام ولم يضفر على المرام - س ره .

(٢) الفرق بينه وبين ماسبق من قوله وتارة يجعله عبارة عن الصور المرتسمة مع ان العلم على ذلك التقدير ايضاً صفة حقيقية ذات اضافة ان العلم على هذا كيف وعلى ذلك من مقولة المعلوم ان جوهراً فجوهر وان كماً فكم و ان كيفاً فكيف ، و ليس كيفاً بقول مطلق كما قال بعضهم ان اطلاق الكيف على العلم من باب المسامحة والتشبيه - س ره .

(٣) قد خرج من التقسيم ان العلم كون الشيء نوراً لنفسه وكونه نوراً لغيره الذى هو نور لنفسه ، أما أمثلة الاقسام فالنور لنفسه كنور الانوار وكالنور القاهر وكالنور المدبر ، و النور لغيره الذى هو نور لنفسه كالعلوم الحصولية ، و المظلم في نفسه و الغسق لنفسه الاجسام الطبيعية ، والنور لغيره الاشعة الشمسية والقمرية والسراجية وانها اخيرة مدلولات النور عند الاشراقيين ، و الغسق لغيره باقي الاعراض الجسمانية فانها كلها عندهم هيآت غاسقة - س ره .

نوراً لغيره فإن كان نوراً لنفسه كان مدركاً لنفسه وإن كان نوراً لغيره فلا يخلو ذلك الغير إما أن يكون نوراً لنفسه أولا يكون ، و على الثاني فهو إما أن يكون مظلماً في نفسه أولا ، وعلى الثاني فهو إما نور لغيره أوليس بنور لغيره أيضاً بل غسقاً لغيره ، فعلى التقدير الأول كان ذلك الغير مدركاً له ، وعلى التقادير الثلاثة فلم يكن ذلك الغير مدركاً له ولا هو مدركاً لنفسه ، هذا حاصل مذهبه ؛ فدلّ على أنّ علم الشيء بذاته عنده عبارة عن كونه نوراً لنفسه ، و علم الشيء بغيره عنده عبارة عن إضافة نورية بين شيئين نوريين[1]. و هذه الأقوال ظواهرها متناقضة لكن يمكن تأويلها و إرجاعها إلى مذهب واحد هو إنّ العلم عبارة عن وجود شيء مجرد ؛ فهو وجود بشرط سلب الغواشي سواءٌ كان علماً لنفسه أو لشيء آخر ؛ فإن كان هذا الوجود المجرد المسلوب عنه الغواشي وجوداً لنفسه كان عقلاً لنفسه ، وإن كان وجوداً لغيره كالأعراض كان عقلا لغيره أو خيالاً له أوحسّاً له ، فهذا تحقيق معنى العلم مطلقا على الإجمال، فلنرجع إلى أبطال ما يفهم من ظواهر الأقوال المذكورة في تفسير العلم ثم إلى تشييد ما هو الحق عندنا ثمّ إلى إصلاح بواطن ما ذكروه من تلك الأقوال بقدر الإمكان .

فنقول أما كون التعقل أمراً سلبياً فهو ظاهر البطلان ؛ فانّا إذا رجعنا إلى

---

(۱) هاهنا كلام على المصنف «قدس سره» و كلام على الشيخ المقتول أما الكلام مع الشيخ فهو ان علم الله تعالى بالاجسام و هيآتها الفاسقة و النورية إشراقى حضورى ، ولا يشمله التعريف الذى ذكره لانه النور للغير الذى ليس نوراً لنفسه ، وأما الكلام مع المصنف « قدس سره » فهو ان علمه الاشراقى بالاجسام و هيآتها الفاسقة ليس اضافة نورية بين نورين ، والجواب ان نوراً للغير الذى هو المستنير القابل ليس علماً لنفسه ولا لذلك الغير ولاينافى أن يكون هذا علما من حيث انه نور للغير الذى هو المنير الفاعل فانه من هذه الحيثية نور للغير الذى هو نور لنفسه ، والمراد بالاضافة النورية بين النورين فى كلام المصنف « قدس سره » الاضافة الاشراقية بين النورين اعنى نوراً لغيره و نوراً لنفسه ـ س ره .

وجداننا عند تعقل شيء فنجد من أنفسنا إنه حصل لنا شيء، لا أنه زال عنا شيء .

و أيضاً لو كان جعل العلم سلباً لم يكن أيّ سلب اتفق بل أولى الأشياء بأن يكون العلم سلباً له هو ما يقابله، و مقابل العلم هو الجهل، فلو كان العلم سلباً لكان سلباً للجهل، و الجهل قد يكون بسيطاً وقد يكون مركباً فإن كان العلم سلباً للجهل البسيط الّذي هوعبارة عن عدم العلم بشيء فعدم عدم العلم يكون ثبوتاً للعلم فيكون العلم ثبوتياً لا سلبياً، و إن كان سلباً للجهل المركب فيلزم حلول الواسطة بين الشيء و سلبه لأنّ عدم الجهل المركب لايستلزم حصول العلم فبطل كون العلم سلباً للجهل المركب .

و أيضاً الجهل المركب مركب من علم و جهل فلو كان العلم الّذي هو سلبه سلباً لجزئه الّذي هو العلم يلزم سلب الشيء لنفسه، ولو كان سلباً لجزئه الّذي هو السلب لعاد الشق الأول و هو كون العلم عدم عدمه .

ثمّ لو قال قائل: إنا لانجعله عبارة عن سلب الجهل بل سلب المادة ولواحقها .

فنقول: هذا باطل من وجوه ثلاثة :

أولها إنّ التجرد عن المادة لا ينسب إلى أحد دون أحد فلا يقال هذا مجرد عن المادة بالنسبة إلى زيد دون عمر و كما يقال زيد يعقل هذا دون عمرو [١]، و لو كان العلم بالشيء عبارة عن تجرده عن المادة لصحّ أن يقال بدل علم زيد بأنّ العالم حادث تجردزيد بهذا القول .

وثانيها إنه ليس علمّنا بكون الشيء مجرداً عن الوضع و الإشارة علماً بكون ذلك الشيء علماً بشيء ولو كان معنى العلم بعينه معنى التجرد عن المادة لكان كل

(١) التفصيل ان يقال : ان العلم لوكان هو التجرد عن المادة فاما بمعنى المعلومية فاذا قلنا زيد يعلم الشمس دون عمرو يلزم ان يكون الشمس مجردة بالنسبة الى زيد دون عمرو ، واما بمعنى العالمية فيلزم أن يكون زيد مجرداً بالنسبة الى الشمس دون عمرو، واما كون صورة الشمس مجردة فلا يلزم هنا اذ على هذا القول سلب لاصورة مع انه على القول بالصورة التجرد لازم للعلم لانفسه - س ره .

ما علمنا تجرد شيء علمنا كونه علماً بشيء و ليس كذلك بل بعد العلم بكون الشيء مجرداً عن المواد يجوز الشك لأحد في كونه علماً أو عالماً بذاته أو بغيره إلّا بعد البرهان ، و لهذا أُقيم البرهان على أنّ كل مجرد عقل و عاقل ، و من الممتنع أن يكون معنى واحد مجهولا و معلوماً في زمان واحد .

و ثالثها ما أشرنا إليه أولا من أنا نجد من أنفسنا من جهة كوننا عالمين حالة ثبوتية متميزة عن سائر أحوال النفس كالإرادة و القدرة و الخوف و الشهوة والغضب وغير ذلك ؛ فظهر من هذا إنّ الإدراك للشيء ليس مجرد العدم .

و أمّا المذهب الثاني وهو كون العلم عبارة عن صورة منطبعة عند العاقل فمندفع أيضاً بوجوه ثلاثة .

الأوّل إنّه لو كان التعقل هو حصول صورة في العاقل لكنّا لا نعقل ذواتنا ، و التالي باطل بالضرورة الوجدانية فالمقدم مثله ، وجه اللزوم إنّ تعقلنا لذواتنا إمّا أن يكون نفس ذواتنا أو لابدّ من حصول صورة أُخرى من ذاتنا في ذاتنا و كلا القسمين باطل ، إمّا الأول فلانّ تعقلنا لذواتنا لو كان (١) نفس ذواتنا لكان من علم ذاتنا علم كوننا عاقلين لذواتنا ، و كذا من عقل الأشياء التي هي عاقلة لذاتها لزمه أنّ عقلها عاقلة لذواتها بل كان عقله إياها عقل عقلها لذاتها ، وليس كذلك ، و أمّا الثاني فهو أيضاً باطل، إمّا أولا فلأنّ تلك الصورة لابدّ وأن تكون مساوية لذاتنا فيلزم اجتماع المثلين أو كون أحدهما حالّا و الآخر محلا مع عدم رجحان أحدهما بالحاليّة و

---

(١) يلزم الخلف اذ المفروض ان العلم صورة فكيف يجوز ان يكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا والتفصيل ان هاهنا اشكالين أحدهما انه مع فرض ان التعقل بصورة كيف يتمشى احتمال انه بنفس ذاتنا ، وثانيهما ان هذا المحذور يرد على كل من يقول ان علم المجرد بذاته عين ذاته ، والجواب ان المراد بالصورة المزيفة ماهية الشيء التي هو بها هو فكون علمنا بذاتنا نفس ذاتنا لا ينافي الصورة اذ المراد بها ماهيتنا و حينئذ فالملازمة في قوله من من عقل المجرد عقله عاقلا لذاته ظاهرة اذ الماهية ممكنة التعقل لكن ما هو ممكن التعقل ليس العلم عينه وما كان العلم عينه و هو الوجود الحقيقي ليس ممكن التعقل ، و أما على المختار فمدفوع اذ الصورة وجود نوري لايعلم الا بالحضور ـ س ره .

الآخر بالمحلية ، و أمّا ثانيا فلاستلزام كون شيء واحد جوهراً وعرضاً لأنّ صورة ذاتنا مثل ذاتنا ، و ذاتنا جوهر مستغنى الوجود عما يقوم به فما يقوم به بعد وجوده بالفعل كان عرضاً ، و أمّا ثالثاً فلأنّ كل صورة ذهنية فهي كلية ولو تخصّصت بألف تخصيص فإنّه لايمنع عن الكلية واحتمال الاشتراك بين كثيرين ، ونحن نعرف ذاتنا هوية شخصية غيرقابلة للاشتراك ، ولأنّ كل مايزيد على ذاتنا فإنا نشير إليه بهو ونشير إلى ذاتنا بأنا ؛ فلوكان علمنا بذاتنا بصورة زائدة علينا لكنا مشيرين إلى ذاتنا بهو ، والتالي باطل بالضرورة فكذا المقدّم . الوجه الثاني إنه لوكان الإدراك عبارة عن حصول صورة المدرك فلا شك إن هذه الماهيات مقارنة للأجسام الجمادية مع أنّ الإدراك غيرحاصل لها فعلمنا أنّ نفس حصول هذه الماهيات للجوهر ليس هو إدراكه لها لأنّ نفس الحصول لها لايختلف في الحالين فإنّ من يدرك شيئاً أمكنه أن يدرك ذلك الشيء مع مايقارنه فإنّ مقارنة صورة السواد و الأين والكم لشيء لايمنع عن كون ذلك الشيء مدركاً و إلّا لم يتعلّق الإدراك بمجموعها و نحن ندرك كثيراً جسماً ذامقدار ذا كيف و أين ووضع وغير ذلك ، ولوقالوا إنّ الإدراك حصول صورة لما من شأنه الإدراك لكان تفسيراً للشيء بمثله و هو باطل ؛ فعلم أنّ العلم ليس عبارة عن الصورة الحاصلة .

فان قيل : نحن نقول التعقل عبارة عن حضور صورة مجرّدة عن المادة عند موجود مجرد عن المادة .

فيقال : هذا أيضاً باطل لأنّ التعقل حالة ثبوتيّة و التجرد عن المادة مفهوم سلبي فيستحيل أن يكون المعنى السلبي داخلا في حقيقة الأمر الثبوتي الذي هو التعقل لأنّ الأمر الثبوتي لا يتقوم بالسلبي . فبقي أن يقال إنّ التعقل هو نفس حضور الشيء و ثبوته أو حالة أخرى و لكن لا يتحقق تلك الحالة الثبوتية إلّا عند التجرد عن المادة سواء قيل إنّ تلك الحالة وحدها هي الإدراك أو قيل إنّ المجموع الحاصل من الحضور ومن تلك الحالة هي الإدراك ، فنقول أما الأول فقدم بطلانه،

و أما الثاني فهو كلام غامض سنرجع إلى كيفية صدقه أو كذبه نقده أوتزييفه[1]، وبالجملة فهويوجب الاعتراف في ظاهر الأمر بأنّه ليس الإدراك نفس حضور الصورة .

و أمّا المذهب الثالث و هو كون العلم إضافة مّا بين العالم و المعلوم من غير أن يكون هناك حالة أخرى و رائها .

فهوأيضاً باطل لمّا بيّن في باب المضاف إنّ الإضافيات لااستقلال لها في الوجود ولا يتحصّل إلاّ عند وجود المتضائفين ، و نحن كثيراً ماندرك أشياء لا وجود لها في الأعيان ، و ندرك ذواتنا ولا إضافة بين ذاتنا و ذاتنا إلاّ بحسب الاعتبار ، ولو كان علمنا بذاتناعبارة عن إضافة ذاتنا إلينا لكان العلم منابذاتنا غيرحاصل إلاّ عندالاعتبار والمقايسة ، وليس كذلك بل نحن دائماً عالمون بأنفسنا سواءٌ اعتبر ذلك معتبر أم لا .

و اعلم أنّ القائل بكون العلم إضافة عارضة للمدرك إلى المدرك أعني الإدراك إنما ذهب إليه ليندفع عنه بعض الشكوك الموردة على كون الإدراك صورة ، و غفل عن استدعاء الإضافة ثبوت المتضائفين ، فلزمه إنّ مالايكون موجوداً في الخارج يستحيل أن يكون معلوماً ، و لزمه أن لا يكون إدراك مّا جهلا ألبتة لأنّ الجهل هو كون الصورة العلمية للحقيقة الخارجية غير مطابقة إياها .

و أما المذهب الرابع و هو الّذي اختاره صاحب الملخص [2] و هو إنّ العلم عبارة عن كيفية ذات إضافة .

---

(١) عند تحقيق ماهو المختار ان تلك الحالة هي الوجودالنورى للماهية - س ره .

(٢) ان قلت : لا اختصاص بصاحب الملخص بل جم غفير من الحكماء صرحوا بان العلم من الكيفيات بل هو « قدس سره » ينادى في كتبه بانه كيف بالحمل الشايع و كونه ذا اضافة واضح .

قلت : المنسوب الى صاحب الملخص عنده « قدس سره » أن يكون مجرد الكيف كالقول بالشبح ، وما هو مذهب الحكماء الجمع بين الكيفية و الصورة بمعنى ماهية الشيء التى هو بها هو ، وهو الذى اشار « قدس سره » اليه بقوله فى آخر كلامه و ان زعم انه في هذا العلم لايكفي الخ وقد مر و سيأتى أيضاً اشكال محفوظية الماهيات فى الذهن و كونه كيفيات فتذكر و انتظر - س ره .

فهوأيضاً في سخافة شديدة إما أولاً فلأنه يلزم عليه أن يكون علم الباري بذاته و بغير ذاته عبارة عن كيفية زائدة عارضة لذاته القيّوم الأحدي تعالى أن يكون صفاته الكمالية من نوع أضعف المخلوقات.

وأيضاً إذا كان علمه كيفية مضافة كان ذاته تعالى أقدم وجوداً من تلك الكيفية لاستحالة أن يكون تلك الكيفية أيضاً واجبة الوجود لذاته لاستحالة تعدد الباري فذاته تعالى لم يكن قبل تلك الكيفية عالماً بشيء من الأشياء فكانت عالميته بالأشياء مستفادة عن أمر ممكن الوجود معلول له، و محال أن يستفيض المعطي لكل كمال إلى غيره كما لا من الغير.

و أيضاً البرهان قائم على أنّ علمنا بذاتنا ليس غير ذاتنا فلو كان العلم كيفاً لكان ذاتنا كيفية و قد ثبت إنها من مقولة الجوهر دون الكيف.

و أيضاً نحن نشاهد في خيالنا جبالا شاهقة و صحارى واسعة و سماءً و أرضاً و هي كلها جواهر فثبت في العلم وجود صور الأشياء الّتي نعلم بعقلنا إنها ليست بكيفيات، فمن زعم أنّ هذه الصور كيفيات فهو سفسطة لا يلتفت إليها، و إن زعم أنّ في العلم لا يكفي وجود صور المعلومات بل لا بد من قيام كيفية زائدة غير تلك الصور فعليه اثبات ذلك بالبرهان.

وأما مذهب شيخ اتباع الرواقيين ففيه قسم من الحق وقسم من خلاف الحق.

أمّا الحق فهو ما قاله في علم الجوهر المفارق بذاته من إنه عبارة عن كونه نوراً لنفسه - والنور هو الوجود - فهذا راجع إلى ما اخترناه من كون العلم هو الوجود.

وأما الباطل من مذهبه فهو قوله بأنّ علم الشيء بما سواه هو إضافته إليها، و هو غير صحيح [1] لأنّ العلم ينقسم إلى التصور و التصديق و الكلي و الجزئي و الإضافة ليست كذلك، و يرد عليه أيضاً إنّ الحيوان له إدراكات جزئية، ومذهبه

---

(١) يشبه أن يكون مراده بالاضافة الاضافة الاشراقية فنفس الوجود المجرد الصورى اضافة واشراق فلا يرد عليه ما اورده قدس سره - س ره.

إنّ كلّ مدرك لشيء لابدّ و أن يكون نوراً لنفسه و كلّ نور لنفسه عقل بالفعل فيلزم عليه كون كل حيوان ذاعقل . و أيضاً من مذهبه إنّ الأجسام و المقادير مدركة بالعلم الإشراقي الحضوري ، وكذا ذهب إلى أنّ كلّ نفس ماتدرك بدنها بعلم حضوري إضافي ، وعندنا إنّ الأجسام المادية من حيث وجودها المادي المنقسم في الجهات لا يتعلق بها إدراك ولا شعور لا التعقل ولا غيره [1] .

و أمّا المذهب المختار و هو إنّ العلم عبارة عن الوجود المجرّد عن المادة الوضعية .

فيرد عليه أيضاً إشكالات كثيرة في ظاهر الأمر و لكن كلها مندفعة عند إمعان النظر .

منها إنّ الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة للخارج كانت جهلا و إن كانت مطابقة فلابد له من أمر في الخارج و حينئذ لم لا يجوز أن يكون الإدراك حالة نسبيّة بين المدرك و بينه ، و هذا ما ذكره الشارح القديم للإشارات ، و أجاب عنه المحقق الطوسى ره في شرحه لها إنّ من الصورة ماهي مطابقة للخارج و هي العلم و منها ما هي غير مطابقة للخارج و هي الجهل ، و أمّا الإضافة فلا يوجد فيها المطابقة و عدمها لامتناع وجودها في الخارج فلا يكون الإدراك بمعنى الإضافة علماً ولا جهلا [2] .

أقول : ظاهر كلام المعترض يدل على أنّ الصورة الذهنية إن لم تكن مطابقة

---

(١) الالصق الالزم أن يقال و عندكم انها غواسق لذاتها أو لغيرها ، و العلم عندكم نور لنفسه و نور لغيره ، لكن الجواب انها و ان كانت غواسق الا انها باعتبار اشراق نور الانوار عليها انوار لغيرها الذى هو نور لنفسه أعنى النير الفاعل لا القابلى - س ره .

(٢) بل فى الذهن الا بنحو الوجود الرابط لان الاضافة معنى حرفى غير مستقل بالمفهومية فلا تصير موضوعاً للمطابقة و عدمها كما مر انها ليست تصوراً ولا تصديقاً و نحوهما - س ره .

للخارج كان عنده جهلا بالمعنى العدمي المقابل لمطلق العلم تقابل العدم و القنية [١] لا بالمعنى الوجودي المقابل لقسم من مطلق العلم تقابل التضاد ، وهذا من باب المغالطة باشتراك كل من لفظي العلم و الجهل بين المعنيين [٢] و إلّا لم يكن لما ذكره وجه أصلاً بل يؤكد القول بأنّ العلم هو الصورة فقط ؛ فإنّ الصورة الغير المطابقة لما في الخارج إذا تحققت في الذهن فلا شبهة لأحد في أنه حينئذ قد تحقق قسم من أقسام مطلق العلم مع أنه ليست هناك إضافة متحققة إلى شيء من الأشياء الخارجية فدلّ على أنّ العلم قد يوجد بدون الإضافة فعلم أنّ طبيعة العلم أمر غير الإضافة [٣] .

ومنها إنّ اثبات الصورة إن لزم فإنما يلزم فيما لا يكون موجوداً في الخارج، و أما الأُمور الموجودة في الخارج فيحتمل أن يكون العلم بها مجرد الإضافة إليها .

و الجواب إنّ الإدراك و العلم بمعنى واحد يطلق على أقسام الإدراكات كالتعقّل و التخيل و الإحساس فإذا دلت ماهيته في بعض الأفراد على كونه أمراً غير مضاف قد عرضت له الإضافة علم قطعاً إنه ليس من مقولة المضاف أينما كان .

---

(١) ان قلت : كيف يحمل على البسيط و المردد فيه هو الصورة .

قلت : لثلاثة اوجه : الاول ما ذكره بقوله والا لم يكن الخ .

و الثاني ان المركب علم و قد حمل على الصورة .

و الثالث ان مقتضى النظم الطبيعي أن يقول المورد ان في موضع الجهل البسيط لا شيء وجودي في الطرفين فلا اضافة ، وفي موضع تحقق العلم في ضمن أي اقسامه ولو كان جهلا مركباً فهناك تحقق الاضافة فلم لا يجوز أن يكون اضافة ـ س ره .

(٢) فانه توهم انه اذا تطرق في هذا المركب لفظ الجهل تطرق معناه يعني البسيط ـ س ره .

(٣) اى هذا لنا لا علينا فكما ان علم المجرد بذاته احد الدلائل على بطلان الاضافة فكذا هذا ـ س ره .

و منها إنّ إدراك السواد لو كان عبارة عن حصوله لشيء فقط لكان الجسم الأسود مدركاً [١].

و الجواب إنّ مطلق الحصول غير كاف في المدركية بل حصول صورة مجردة عن المادة الوضعية [٢].

و منها إنه لو كان معنى الإدراك بعينه حصول صورة مجردة لكنّا إذا علمنا موجوداً قائماً بذاته علمنا كونه عالماً من غير حاجة إلى برهان مستأنف، و لكنا إذا علمنا موجوداً غير جسماني وجدت له صورة السواد قطعنا بكونه عالماً به و ما كنا بعد علمنا بأنّ الله تعالى غير جسم ولا جسماني نحتاج إلى برهان في كونه تعالى هل يعلم ذاته أم لا، و هل العلم بذاته عين ذاته أم أمر يزيد على ذاته.

أقول: العلم ليس عبارة عن نفس مفهوم الصورة المجردة لأمر حتى يكون إذا تصوّرنا ذلك المفهوم للشيء جزمنا بحصول العلم له بل العلم عبارة عن نحو وجود أمر مجرد عن المادة، والوجود مما لا يمكن تصوّره بالكنه إلّا بنفس هويته الموجودة [٣] لا بمثال ذهني له فذلك الوجود لو فرض حصوله في عقلنا لم نشك حينئذ في كونه عالماً بذاته، و عالماً بما حضر عند ذاته ولا يحتاج حينئذ إلى برهان.

و منها إنه إذا كان تعقّل ذاتنا نفس ذاتنا [٤] فعلمنا بعلمنا بذاتنا إن كان

---

(١) لا يخفى انه بعد جعل العلم وجوداً مجرداً عن المادة الوضعية لا يتوجه عليه هذا ولا سيما بعد ما ذكره عند ذكر اعتراضات القول بانه الصورة المنطبعة فالاولى حذفه - س ره.

(٢) الصورة متشابهة فليرد الى المحكم اذ الصورة اما ماهية و قد مر تزييفه، و اما ماهية موجودة بوجود نوري و هو المراد - س ره.

(٣) أي الا بالعلم الحضوري و هو لا يمكن الانى علم الشيء بذاته وفي علم الشيء بمعلوله فالعلم بحقيقة الوجود للانسان يمكن أن يكون من قبيل الاول بالفناء فيه - س ره.

(٤) اى اذا كان العلم وجوداً مجرداً عن المادة الوضعية و نفوسنا وجودات مجردة عن المادة فكانت علوماً فكان علمنا بذاتنا نفس ذاتنا الى آخر ما قال فظهر ارتباط الاعتراض بالمذهب - س ره.

بعينه علمنا بذاتنا فحينئذ يكون هو أيضاً ذاتنا بعينه [١] و هلم جراً في التركيبات الغير المتناهية [٢]، وإما أن لا يكون هو علمنا بذاتنا فيلزم منه أن لايكون [٣] أيضاً علمنا بذاتنا نفس ذاتنا ، و هذا الاعتراض نقله محقق مقاصد الإشارات ، و ذكر إنه من اعتراضات المسعودي و أجاب عنه بقوله إنّ علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات و غير ذاتنا بنوع من الاعتبار [٤] و الشيء الواحد قد يكون له اعتبارات ذهنية لاينقطع مادام المعتبر يعتبره .

أقول : هذا الجواب غير حاسم [٥] لمادة الشبهة فالأولى [٦] أن يقال : علمنا بذاتنا نفس وجود ذاتنا و علمنا بعلمنا بذاتنا ليس هو بعينه وجود ذاتنا بل صورة ذهنية زائدة علينا ليست هي بعينها هو يتنا الشخصية و لها هوية ذهنية اُخرى [٧] ،

---

(١) لان المتحد مع المتحد مع الشيء متحد مع ذلك الشيء ـ س ره .

(٢) فليزم محذوران: احدهما اجتماع البساطة مع التركيبات الكثيرة ، وثانيهما التسلسل و لزومهما على اصالة الماهية اوضح اذ كثرة المفاهيم حينئذ كثيرة حقيقية ـ س ره .

(٣) لانه اذا لم يكن علمنا بعلمنا عين علمنا بناءاً على أن العلم غير المعلوم لم يكن علمنا بذاتنا عين ذاتنا لهذا المبنى ـ س ره .

(٤) فعلمنا بعلمنا و هكذا عين ذاتنا بالذات و غيرها بالاعتبار ، و كذا كل من العلوم غير الاخر بالاعتبار فالتسلسل ينقطع بانقطاع اعتبار العقل ـ س ره .

(٥) لانه و ان كان حاسماً للتسلسل لكن لا يحسم شبهة اجتماع الوحدة و البساطة مع كثرة ما و تركيب ما ـ س ره .

(٦) الظاهران مراد المحقق الطوسى ره بكون علمنا بذاتنا هو ذاتنا بالذات اى بالوجود الشخصي لكونه علماً حضوريا و بكونه غير ذاتنا بنوع من الاعتبار اعتبارمفهوم العلم بذاتنا فيكون وجود العلم بالذات عين وجود الذات و مفهوم العلم بالذات غيروجود الذات فيختلف العلم بالذات والعلم بالعلم بالذات فيعود الى ما استحسنه المصنف ره من الجواب ـ طمد .

(٧) يعني ان علمنا بعلمنا الحضورى بذاتنا و ان كان وجود ذاتيا الا أن علمنا بعلمنا الحصولي بذاتنا غير ذاتنا كعلمنا الحصولي بان نفسنا جوهر مجرد مدبر قديم أو حادث و نحوها ، و انما قال فالاولى لان كلام المحقق تام في العلم الحضورى ـ س ره .

و كذا علمنا بعلمنا بذلك العلم صورة زائدة على هويتي العلمين الأولين، و هكذا إلى أن ينقطع الاعتبار و التصور ولايلزم من ذلك اجتماع المثلين في مرتبة اما مرّ مراراً من أنّ الوجود سواء كان عينياً أو ذهنياً لا مثل له ولاصورة علمية يطابقه بعينه و بهويته، فنحن إذا علمنا هويتنا الشخصية الوجودية بعلم زائد فذلك العلم عرض قائم بوجودنا و هو أمر مغاير لوجودنا غير مماثل لنا، و كذلك الحال في العلم بكل علم [1] لأنّ كل علم هو نحو من الوجود ولايمكن نيله إلّا بنفسه لابصورة أخرى فالعلم بكل وجود و تشخص لا يمكن إلّا بوجه كلي عام.

ومنها إنّا نعلم أنّ المبصر هو زيد الموجود في الخارج، و القول بأنّه مثاله و شبحه يقتضي الشك في الأوليّات.

وأجاب عنه ذلك المحقّق بأنّ المبصر هو زيد لاشك ولا نزاع فيه وأماالإبصار فهو حصول مثاله في آلة المدرك و عدم التميّز بين المدرك و الادراك منشأ هذا الإعتراض.

أقول: الحقّ عندنا[2] إنّ ما به الإبصار والمبصر بالحقيقة هو شخص مثالي موجود في الأعيان لافي الآلة البصريّة كما سنوضحه في مقامه إنشاء الله تعالى، فهذه جملة من مذاهب المنتسبين إلى الحكمة في باب العلم وما يرد على كلّ منها فالآن نكشف قناع الإجمال عن وجه الحقّ الّذي أومأنا إليه ونشيّد قاعدته.

---

(١) اى العلم الحصولى بانه كيف نفساني و كذا و كذا و بالجملة بماهيته - س ره.

(٢) نظره قدس سره الى قول المحقق الطوسى فى آلة المدرك ولاخلاف بينهما فى حصول الشخص المثالى انما الخلاف بينهما بل بينه وبين القائلين بان الرؤية بالانطباع فى موضعين أحدهما ان المبصر بالذات عندهم له قيام حلولى بآلة الابصار و عند المصنف قدس سره له قيام صدورى بالنفس الناطقة فى مقام النازل. و ثانيهما ان المبصر بالذات صورة فائضة من المبدء الفياض عندهم و عنده « س » صورة فائضة من النفس كما حققه فى مقامه - س ره.

فصل (٤)

✿(في تحقيق معنى العلم)✿

العلم ليس أمراً سلبياً كالتجرّد عن المادّة ولا إضافياً بل وجوداً ، ولا كلّ وجودبل وجوداً بالفعل لابالقوة ، ولا كلّ وجود بالفعل بل وجوداً خالصاًغيرمشوب بالعدم ، وبقدر خلوصه عن شوب العدم يكون شدّة كونه علماً ، و بيان هذا إنّ المادّة الأُولى أمر مبهم في ذاته وهي غير موجودة بالفعل وإنّما يتحصّل ويتقومذاتاً متحقّقة بالجسم ولواحقه كالحركة وما ينشأ منها[1] والجسم بماهوجسم لايكونله وجود خالص عن العدم الخارجي فانّ كلّ جزء مفروض فيه وجوده يقتضي عدمغيره من الأجزاء و عدم الكل ؛ فانه إذا وجد ذلك الجزء كان الكل معدوماً ، و كذا يسلب عنه سائر الأجزاء ، ولأنّ الوجود عين الوحدة أو ملازم لها فما لا وحدة له لاوجود له ، و كذا الحمل والهوهوية من لوازم الوحدة فما لاهو هوية له فلاوجود

---

(١) محصل ما أفاده ره ان الجواهر الجسمانية يغيب بعض أجزائها عن بعض ففي وجودها قوة عدمها ، و ما كان كذلك لم يتم وجوده لذلك بحضور كل جزء للاخر و المجموع للمجموع الكل ، ومن شرط ادراك المدرك (بالكسر) أن ينال تمام المدرك (بالفتح) فالجوهر المادى و كذا اعراضه لا يتعلق بها علم ، و بعبارة اخرى الصورة المادية لا تكون صورة علمية هذا . اقول : ولو بني البيان على حركة الجوهر المادى لكان اوضح فى البيان و سلم من بعض المناقشات اللفظية و تقريره ان الصورة العلمية حاصلة لنا نوعاً من الحصول بالضرورة لكن مجرد حصول شيء لشيء لا يوجب العلملان الحاصل لولم يجتمع جميع أجزاء وجوده له اغاب بعضها عن بعض والمجموععنالمجموع كما فى الحركة ، والغيبة تنافيالعلم لكنالجواهرالمادية وعوارضها متحركة غيرحاضرة الوجود فالصورة العلمية سواء كانت صورة جوهر او عرض حاضرة للعالم ولو لم تكن حاضرة فى نفسها استحال حضورها لغيرها فالصورة العلمية يجب ان تكون مجردة فى نفسها حاصلة للعالم نوعاً من الحصول - ط مد .

له لشيء[١] ، وشيء من أجزاء الجسم المتّصل ولو بحسب الوهم لايحمل على الجسم ولا الجسم يحمل على شيء من تلك الأجزاء مع أنّه حاصل الهوية من اتّصال تلك الأجزاء و كماله بزيادة ذلك الاتصال في تماديه ، وما كمال الشيء يوجب زواله فكيف يكون في نفسه موجوداً مستقلا ؟ و بالجملة الجسم حقيقة افتراقية في وجودها قوة عدمها[٢] ، وفي عدمها قوة وجودها ، فوجود كل فرد منه كالذراع مثلا عين عدم فرد آخر أو ضده ففيه قوة زوال نفسه ، و هذا غاية ضعف الوجود لشيء حيث وجوده يوجب عدمه ، وهو كالكثرة في ضعف الوحدة فإنّ وحدة الكثرة عين كثرتها لشيء ، والفرق بين الهيولى الأولى وبين الجسم في نقص الوجود إنّ الهيولى بعينها قوة صرفة لوجود الأشياء الكثيرة وأما الجسم ففي وجوده قوة عدمه ، فما هذا شأنه لايوجد بتمامه لذاته وما لا يوجد بتمامه لذاته لا يناله شيء آخر ، و النيل و الدرك من لوازم العلم فلا علم لأحد بشيء من الجسم و أعراضه اللاحقه إلّا بصورة غير صورتها الوضعية المادية الّتي في الخارج لأنّ تلك الصورة بعينها إذا حصلت لشيء كان ذلك الشيء إما مادتها الّتي هي محلّها أو الأمر الّذي يحلّها أوالأمر الّذي يحل معها في محلّها ، و حكم الجميع كحكم الصورة الجسميّة الخارجية في أن لا وجود لها لذاتها ، و ليس لشيء منها عند شيء وجود إلّا بحسب أطرافها و نهاياتها ، ونهاية الشيء خارجة عن ذاته و الإدراك يتعلّق بذوات الأشياء و أجزائها الداخلة فعلم ممّا ذكرنا أنّ أصل الوجود لايكفي في كون الشيء مدركاً ومنالاً لشيء يدركه و يناله ذلك الشيء بل وجوداً غير ذي وضع بالمعنى الّذى هو من المقولة ، فالوجود

---

(١) اى مالااتحاد فيه فلاوحدة له فلا وجودله . ان قلت : الاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية عندهم فكيف لايتحقق الحمل والهوية بين الاجزاء وبينها وبين الكل والكل متحدة في الوجود . قلت :الاتحاد فى الوجود المعتبر فى الحمل اتحاد فى الاجزاء لايكون بينها مباينة فى الوضع و اتحاد اجزاء المتصل فى الوجود ليس كذلك ـ س ره .

(٢) ولاسيما اذا اعتبر امتداده السيال باعتبار حركة الجوهرية وحركاتها العرضية فيكون القوة فيه اكثر والعدم اوفر ـ س ره .

القوي الّذي لايصحبه هذه الشوائب العدمية هو عبارة عن الإدراك ، فهذا يمكن أن يكون هو المراد بما ذكره القائل سابقاً إنّ التعقل هو المجموع الحاصل من حضور الشيء وحالة أُخرى له لو كان أراد بتلك الحالة استقلال الوجود وتأكّده في الجملة بأن يكون منقسماً ولا ذا وضع حسي واقع في جهة من جهات العالم الوضعي و هذا حال كلّ صورة إدراكية فإنّها غير قابلة للإشارة الوضعية ، فإنّ الصورة الّتي ينالها الحس ليست بالحقيقة هي الّتي تسمّى بالكيفيّات المحسوسة ولا الّتي تسمّى بأوائل الملموسات و هي الحرارة الخارجيّة و البرودة الخارجيّة القابلة للإشارة الحسية الوضعيه فإنّها محسوسة بالقصد الثاني وبالعرض لا بالقصد الأوّل وبالذات ، فإنّ المحسوس من حيث هو محسوس وجوده في نفسه بعينه وجوده للجوهر الحاس به ، وهذا النحو من الوجود هو محسوسيّته كما إنّ وجود المعقول من حيث هو معقول و معقوليّته وحصوله للجوهر العاقل بعينه شيء واحد ، فالصورة المحسوسة بالذات ليس وجودها وجوداً ذا وضع يمكن الإشارة إليها و إن كان من شرائط الإدراك الحسي حصول نسبة وضعية بين آلة الإدراك والشيء الّذي يؤخذ منه تلك الصورة ، و هذه النسبة غير ثابتة بين تلك الصورة و ما يطابقه و تؤخذ منه ، وذلك الشرط غير محتاج إليه في غير الإدراك الحسي من الإدراكات الخيالية و الوهمية و العقلية ، و ليس أيضاً حصول الصورة الإدراكية للمشاعر والمشاهد الإدراكية كحصول الصور الكائنة في محالّها الخارجية كما سنتلو عليك وجوه الفرق بين الحصولين .

فصل (٥)

✪ (فى الفرق بين حضور الصورة الادراكية للنفس و بين) ✪ حصولها فى المادة

و ذلك من ثمانية أوجه .

أولها إنّ الصورة المادية متزاحمة متمانعة [١] فإنّ المشكّل بشكل مخصوص أو الملّون بلون مخصوص يمتنع عليه أن يتشكل بشكل آخر مع الشكل الأول ، ولا أن يتلوّن بلون آخر ما لم يسلب عنه اللون الأول ، و كذا الحال في الطموم و الروائح و الأصوات المتخالفة المتضادة ، وأما صورها الادراكية فلا تزاحم لها في الوجود الإدراكي فإنّ الحس المشترك يدرك الجميع [٢] و يحضرها عنده ، و كل حس من هذه الحواس الخمسة يمكنه إدراك أنواع مختلفة من جنس محسوسه ، فالبصر للألوان المتضادة ، والذوق للطعوم المتضادة ، و كذا الكلام في غيرها فعلم أنّ الوجود الصورى الإدراكي ضرب آخر من الوجود .

و ثانيها إنّ الصور المادية لا يحصل العظيم منها في المادة الصغيرة فلا يحصل الجبل في خردلة ، ولايسع البحر في حوض ، و هذا بخلاف الوجود الإدراكي فإنّ

---

(١) اى فى المحل بخلاف صورة النفس فلا تمانع بينها فى المحل فان النفس مع وحدتها و بساطتها وعدم تقدرها تكون محلا للكل ،واما نفس مفاهيم الصور ففيها تمانع فى اى موطن كانت - س ره .

(٢) بناءاً على تجرده ، وعلى تجرده يبتنى المعادالجسانى فلا مقدار له حتى تكون صورة فى جزء منه وصورة اخرى فى جزء آخر منه فالصور الخمس المتخالفة تكون فيه فى آن واحد فيرى و يسمع ويلمس حر الهواء او برده و يفرض فى هذه الحال فى ذائقته ملوق وفى شامته رائحة فحينئذ فيه من كل هذه العوالم الخمسة شىء فى آن واحد ، فهو أيضاً آية من لا يشغله شأن عن شأن مثل مستعمله وهو النفس بل فيه فى آن واحد بعلاوة الصور الخمس صور متضادة من كل نوع فان البصر الذى هو جاسوسه و السمع و غيرهما تقع على المتضادات دفعة كالبياض والسواد و الجهر والهمس وغيرهما - س ره .

قبول النفس للعظيم منها والصغير متساو فتقدر النفس أن تحضر في خيالها صورة جميع السماوات و الأرض و ما بينهما دفعة واحدة من غير أن يتضيق عنها كما ورد عن مولانا و سيّدنا محمد صلى الله عليه وآله : إنّ قلب المؤمن أعظم من العرش ، و كما قال أبو يزيد البسطامي حكاية عن نفسه لو كان العرش و ما حواه في زاوية من زوايا قلب أبي يزيد لما أحس به ، و السبب في ذلك إنّ النفس لا مقدار لها ولا وضع لها [1] و إلاّ لكانت محدودة بحدّ خاص و وضع خاص لا تقبل غيره إلاّ و يزيد عليه أو ينقص عنه فبقي منه شيء غير مدرَك لها أو بقي من النفس شيء غير مدرِك له فيكون شيء واحد معلوماً و غير معلوم أو عالماً و غير عالم في آن واحد و هو محال بالبرهان والوجدان فإنا نعلم أنّ النفس منا شخص واحد إذا أدرك مقداراً عظيماً يدرك كله بكلها لا ببعضها إذ لا بعض لها لبساطتها .

و ثالثها إنّ الكيفية الضعيفة تنمحي عند حصول الكيفية القوية في المادة بخلاف الصور النفسانية فإنّ القويّ منها لا يبطل الضعيف عند وروده سيّما في التخيل و التعقل فإنّ العقل يدرك الضعيف إثر القوي ، و يتخيل الصغير بعد العظيم ، و الأنقص بعد الأشد .

و رابعها إنّ الكيفيات المادية يشار إليها بالحواس و هي واقعة في جهة من جهات هذا العالم ، و ليس كذلك الصور الإدراكية إذ لا إشارة إليها ولا وضع لها بمعنى المقولة ولا جزء منها .

و خامسها إنّ صورة واحدة مادية يمكن أن تكون مدركة بإدراكات كثيرة لأشخاص كثيرة بالمعنى المراد من إدراكها فتكون كتابة واحدة يقع عليها أبصار كثيرة أو صوت واحد تسمعه أسماع كثيرة و ليس كذلك وجود الصورة الإدراكية؛

---

(١) بمعنى المقولة ولاجزء منها، ان قلت :الوضع بمعنى جزء المقولة هو الهيئة العارضة للشيء من نسبة بعض اجزائه الى بعض ولصورة زيد الخيالي اعضاء وفيها ترتيب فلاجزائه نسبة . قلت : لاوضع فيه امثاله العلم بالوضع وقد مر ان الامتداد الذهني لايقبل القسمة حتى ان الخط الذراعي المنصف في الخيال ايجاد لنصفين آخرين ابتداء فلاجزء له - س ره .

فما في خيالي لا يمكن أن يطلع عليه غيري[1] ، و ما في قوة ذوقي لا يمكن أن يذوقه غيري ، و لذلك قيل النار النفسانيّة لا تحرق [2] ، وحرقة قلب العاشق لا تسخّن، و ثلجة صدره لا تبرّد ، والعقل إذا حكم بأنّ النار محرقة و الماء مبرّد لا يحكم بأنها حين ما يكون في النفس محرقة أو أنه حين ما يكون فيها مبرّد بل على أنها أُمور إذا وجدت في الخارج كانت محرقة أو مبرّدة ، و إذا حكم بأنّ الجوهر قائم بذاته لا يقوم بغيره لا يريد به أنّ وجوده الذهني لا يقوم بغيره بل معناه إنّ ما علمه صورة شيء وجوده لا يقوم بغيره ، ولا يلزم منه أن لا يقوم صورته المطابقة له بغيرها .

و سادسها إنّ الصور الكونية إذا زالت عن موضوعها فلا يمكن استرجاعها أو استرجاع مثلها إلّا باكتساب جديد[3] وتأثير مستأنف بمثل تلك الأسباب الّتي حدثت منها أولاً بخلاف الصور النفسانية فإنها إذا زالت بعد حصولها فقد لا يحتاج في استرجاعها إلى تجشم كسب جديد .

و سابعها إنّ الصور الكونية إذا كانت ناقصة الوجود لا يمكن استكمالها إلّا بفاعل غريب أو سبب مباين منفصل كالشجر إذا بلغ إلى مقداره يحتاج إلى أسباب أُخر كالماء و الأرض لأجل التغذية والتنمية ، والحيوان إذا بلغ إلى غاية كماله ، و كذا الصور الجماديّة الطبيعيّة أو الصناعية إذا كملت بعد نقصانها إنما كملت بأسباب متفصلة عنها بخلاف الصور النفسانية كصور النفوس القدسية[4] الّتي تكون

---

(١) الى الصورة العقلية فان المعقول من الشيء صرفه ، ولا ميز في صرف الشيء فالمعقول من الفرس واحد ولوكان في الف عقل - س ره .

(٢) و أيضاً و لذلك فكل واحد من افراد الانسان عالم تام لا يحتاج في شيء من أجزاء عالمه الى مافي عالم آخر، ولكل مؤمن جنة عرضها السموات و الارض فضلا عن طولها - س ره .

(٣) اذا كانت من الطوارى لامن الطبيعيات - ره .

(٤) هذا الفرق مثل بعض الفروق الاخرى من باب تحقق الطبيعة بتحقق فردما فالمراد ان النفس القدسية المؤيدة صورة علمية في علم ذاتها ومستكيفة بذاتها و باطن ذاتها في استكمالها كالنفوس الفلكية - س ره .

في أول الأمر غير كاملة لكنها مستكفية بذاتها في بلوغها إلى كمالها اللائق بحالها من غير حاجة لها إلى مكمل منفصل الذات عنها .

و ثامنها إنّ الصور الكونية لا يمكن صدق نقائض مفهوماتها و معانيها عليها فالنار الخارجية لا يصدق عليها اللانار ، و السواد الخارجي لا يصدق عليها إنه ليس بسواد ، بخلاف النار النفسانية فإنها ليست بنار بالحمل الشائع الصناعي ، و الجسم الموجود في النفس ليس بجسم ، و كذا حال الكيفيات المحسوسة كالألوان [1] و الأصوات و الطعوم و الروائح كلها يحمل على أنفسها بالحمل الذاتي و يسلب عن أنفسها بالحمل الصناعي ، فالحيوان النفساني حيوان و ليس بحيوان ، و السر [2] في ذلك [3] إنّ ذلك النحو من الوجود الصوري المسلوب عنه النقائص المادية

(١) اى كالكليات منها و اما الجزئيات منها فيحمل طبائعها عليها بالحمل الشايع بل المتخيلات بالذات كالمحسوسات بالذات في ذلك كما سبق منا فى مبحث الوجود الذهنى - س ره .

(٢) وهذا السر احق بتحقيق المطلب المذكور فى الوجود الذهنى من هذا الكتاب بل فى جميع كتبه من ان الجوهر مثلا فى العقل جوهر بالحمل الاولى لا بالحمل الشايع بل هو به كيف فيلوح من ظاهره ان الجوهر الجنسى والنوعى فى العقل حظه من الجوهر كحظ مفهوم شريك البارى ومفهوم الممتنع من الشركة والامتناع وليس فيه حقيقة الجوهرية والان حصحص الحق وسيؤكده عند قوله بل الحق ان الصور العقلية للجواهر الخ من ان الجواهر العقلية فوق الجوهرية لا انها دون الجوهرية كما ان النفس ليست بجوهر عند من يقول لاماهية لها لانها فوق الجوهرية لا لانها دونها فتكون عرضاً بل هذا المطلب يستمد من ذلك بناءاً على اتحاد العاقل والمعقول او يستمد من مطلب آخر بناءاً على ان درك الكليات بمشاهدة ارباب الانواع وهى العقول العرضية فى الطبقة المتكافئة والعقول لاماهية لها عنده وفاقاً للشيخ المتأله شهاب الدين السهروردى - س ره .

(٣) اشارة الى الفرق بين الوجود الادراكى والوجود المادى بحسب حقيقة الامر فان الوجود الادراكى للماهية بحسب جليل النظر هو وجودها ذهنا بحيث لايترتب عليها آثار وجودها المادى الخارجي فيحمل مافى الذهن على ما فى الخارج بالحمل الاولى و☆

وجود على وجه أعلى و أشرف فاثبات هذه المعاني الجسمية المادية لها من جهة تحقق مبدئها و أصلها فيها فان هذه الصور المادية أصنام و قوالب لتلك الصور المجردة ، و أما سلب هذه عنها فلأجل إن تلك الصور أجل و أشرف من أن يوجد بهذه الأكوان الدنية فهذا الحيوان اللحمي المركب من الأضداد والصور الدائرة المستحيلة مثال و ظل لذلك الحيوان النفساني البسيط و إن كان فوقه ما هو أعلى منه ، و هو الحيوان العقلي البسيط الواحد الجامع مع بساطته لجميع الأشخاص و الأصناف المادية و النفسانية الّتي تحته من نوعه و هو مثالها الكلي النوعي و هو الفرس العقلي ، و هكذا في كل نوع من أنواع الحيوانات و غيرها كما مرّ في مباحث الماهية ، و الغرض هاهنا بيان إنّ الصور المجردة المطابقة لهذه الصور المادية كيف يصدق عليها نقائض أنفسها على وجه لا يلزم إشكال التناقض ، و مبناه تحقيق مسئلة الأشد و الأضعف ، و أنّ وجود الشيء إذا اشتد ، يخرج من نوعه إلى نوع [1] آخر أعلى منه مع أنّ كلّ اشتداد يكون إمعاناً في نوعه الّذي كان فيه ، و في المثل المشهور إنّ الشيء إذا جاوز حدّه انعكس إلى ضدّه ، ومن هذا القبيل استكمالات المادة الواحدة كما الجنين إذا كملت صورته الطبيعية تصير صورة نفسانية ثم عقلية فيصدق عليها ماكان مسلوباً عنها ويسلب عنها ماكان صادقاً عليها .

☆يسلب عنه بالحمل الشائع لكن الصورة الادراكية بحسب دقيق النظر صورة مجردة خيالية أوعقلية هي اعلى و أشرف وجوداً من هذا الوجود المادى و لها آثارها المناسبة لمرتبة وجودها وان لم يكن لها هذه الاثار الخاصة التي للوجود المادى ولذا يتوهم انها وجود لايترتب عليه الاثار فيؤول الى انتزاع المفاهيم والماهيات والسلب والايجاب وان صحا على هذا النظر أيضاً لكن الحمل من قبل حمل الحقيقة والرقيقة الذى بين مراتب الشدة والضعف عند كل تشكيك ، وسلب الحمل انما هو بالشايع الصناعي وهو ظاهر - س ره .

(١) مراده ره بالنوع هو مرتبة الوجود و الافالصورة الخيالية و العقلية عنده ره يشاركان الفرد المادى في الماهية النوعية - ط مد .

فصل (٦)

✿ (في قولهم ان العلم عرض) ✿

أما العلوم الخيالية و الحسية فهي عندنا غير حالّة في آلة التخيل وآلةالحس بل إنمايكون تلك الآلات كالمرائي و المظاهر لهالامحالّ ولامواضع لها ؛ فجواهرها جواهر مجردة عن المواد ، و أعراضها أعراض قائمة بتلك الجواهر ، و الكل يقوم بالنفس كقيام الممكنات بالباري جل ذكره .

وأما العلوم العقلية فالمشهور إنّ علومنا العقلية بالأشياء عبارة عن ارتسام صورها في نفوسنا لأنّ العلم هو المكتسب من صور الموجودات مجردة عن موادها وهي صور جواهر و صور أعراض .

ويرد عليهم في ذلك شك قوي ذكره الشيخ في إلهيّات الشفاء وهو إنّ العلم لما وجب أن يكون مطابقاً للمعلوم فإذا كان المعلوم ذاتاً قائمة بنفسها فالعلم به يكون مطابقاً له و داخلا في نوعه ، و الداخل في نوع الشيء لابدّ و أن يكون مندرجاً معه تحت جنسه مشاكلا له في ذلك الجنس ، لكنّ الجوهر مقول على ما تحته قول الجنس فإذاً الصورة العقلية للجوهر لابد أن يكون جوهراً أيضاً ، مع أنّ العلم به من الكيفيات النفسانية القائمة بالنفس فشيء واحد يكون جوهراً و عرضاً ولا شيء من الجوهر بعرض ؛ فهذا هو الإشكال المشهور و قد أشرنا إلى كيفية دفعه فيمامرّ سابقاً ولاحقاً ، لكن الشيخ أجاب عنه بقوله : ماهية الجوهر جوهر بمعنى أنه الموجود في الأعيان لافي موضوع ، و هذه الصفة موجودة لماهية الجوهر المعقولة فإنهاماهية شأنها أن تكون موجودة في الأعيان لا في موضوع[1] أي هي معقولة عن أمر وجوده

(١) يعني ان الجوهرية انما هي بالفعل ويستقيم بسلب الموضوع ولو بالقوة ، وهذا كما ان الجسم مايمكن ان يفرض فيه خطوط ثلاثة متقاطعة على زوايا قوائم اى يكون من شأنه ذلك ويكون فيه المصحح لقبول الخطوط و ان يكن فيه الخطوط بالفعل كما في الكرة - س ره .

في الأعيان أن لا يكون في موضوع ، و أما وجوده في العقل بهذه الصفة فليس ذلك في حده من حيث هو جوهر ، و الحركة كذلك ماهيتها إنها كمال مّا بالقوة وليست في العقل حركة بهذه الصفة حتى يكون في العقل كمال مّا بالقوة من جهة كذا حتى يصير ماهيتها محركة للعقل إلى آخر ما ذكره .

أقول : لا يعجبني هذا الكلام فإنّ دلائل إثبات الوجود الذهني للأشياء لو تمّت لدلّت على أنّ للأشياء مع جميع صفاتها و لوازمها و لواحقها و أيّ معنى لها بأيّ وجه كان وجوداً آخر سوى هذا الوجود المادي الداثر ؛ فكما إنّ الانسان مثلا نحن نتصوره نوعاً جوهرياً كذلك نتصوّره مع قيد كونه قائماً بذاته بالفعل وعاقلا لذاته مجرداً عن المحل والموضوع ، فهذا العذر الّذي ذكره لايجري فيه ، ولو ذكر مثل ما ذكره في جميع صفات الماهيات و أجناسها و فصولها فذلك يوجب أن لايبقى من ماهية الأشياء شيء في الذهن فإنّ الّذي نجعله صورة الحيوان مثلا في الذهن إذا لم يكن جوهراً ولا جسماً ولانامياً ولاحسّاساً ولا متحركاً ولامتحيزاً ولا شيئاً من مقوّمات الحيوان و فصوله البعيدة و القريبة ولم يثبت فيه شيء من الحيوانية فبماذا يكون حيواناً أحيوانيته بأنه بالفعل جوهر جسماني نام حساس فليس كذلك أو بأنه إذا وجد في الخارج لكان حيواناً .

فنقول : ما المراد من هذا الكلام فإن كان المراد منه إمكان أن يوجد تلك الصورة الذهنية بحسب شخصيتها في الخارج فليس كذلك فإنّ الشخص الموجود في الذهن الّذي عرّض له الكلية والاشتراك لايمكن خروجه من العقل ، وصيرورته بعينه شخصاً جسمانياً متخصّصاً بوضع و إشارة لأنّ ذلك خلط بين أنحاء الوجودات و تضييع للحيثيات فإنّ الشخص العقلي شخصيته لا ينافي العموم و الاشتراك بين كثيرين ، و الشخص الخارجي ممتنع فيه ذلك . وإن كان المراد إنه بحسب ماهيته الموجودة بذلك الوجود العقلي بحيث إذا وجدت في الخارج كانت جوهراً كذلك فهي عندهم من مقولة الكيف ، فلو وجدت في الخارج لكانت أيضاً كيفية نفسانية لا جوهراً ولا كماً ولا كيفاً آخر ، ولو كان المراد منه إنّ هذه الماهية الموجودة في

الذهن بحيث لوفرضت فرضاً مستحيلا إنها صارت موجودة في الخارج بوجودماهية أُخرى لكانت تلك الماهية جوهراً أو كذا أو كذا فهذا على تقدير التسليم لم يكن فيه فائدة إذكل ماهية في أيّ نحومن الوجودكانت يجري فيه ذلك الفرض بالقياس إلى كل ماهية فإنّ ذلك كقولنا لو كان الجوهر عرضاً لكان وجوده في موضوع، و لو كان الجسم عقلا لكان بالفعل في كلّ ماله من الكمالات ولو كان الممكن واجباً لكان صانعاً للعالم .

وأيضاً لم يبق فرق بين هذا المذهب ومذهب القائلين بالشبح والمثال ، و لكانت الصور الموجودة في النفس كالصور المنقوشة في الجدران في كونها إنساناً و فرساً و فيلا و أشجاراً وأنهاراً ، لأنها يصدق عليها إنها لوكانت موجودة في الأعيان لكانت هي تلك الأمور ، ولكن موجوديتها خارجة عن تلك السطوح ممتنعة ، بل الحق إنّ الصور العقلية للجواهر الموجودة في الأعيان هي بعينها معانی تلك الحقائق و ذواتها (١)

---

(١) المراد بالمعانی مثل مافی قولهم عالم المعنی منقسم الی عالم الربوبية و عالم العقول ومثل مافی قول المولوی :

قرنها برقرنها رفت ای همام ‏ ‏ ‏ ‏ وان معانی برقرار و بردوام

وتوضيح مطلبه قدس سره ان لكل حقيقة من الحقائق معنی وصورة ای حقيقة ورقيقة وبعبارة اخری اصلا وفرعاً فمعناه و حقيقته و اصله ماهو فی النفس فان النفس بسيطة الحقيقة بعد الحق تعالی و العقول المفارقة المحضة ، وكل بسيط الحقيقة جامع لوجودات مادونه فوجود النفس وجود جامع لوجود الانواع بنحو اعلی و ابسط فاذا ارادت ان تعرف حقيقة من الحقائق ترجع الی صفحة ذاتها ، وذاتها متصورة بصورة كل حقيقة فتعرفها من ذاتها ، ومرادی بالصورة مابه الشیء بالفعل وقد سبق ان كل حقيقة فی النفس يصدق عليها نقيضها و يصدق عليها عينها فالسلب باعتبار انتفاء حدودها و نقصاناتها وموجوديتها بوجود واحد بسيط هو وجود ذات النفس بل لاماهية للنفس عند هؤلاء ، والاثبات باعتبار ان ذلك النحو الاعلی من وجودها اصلها و مبدئها و حقيقتها ، فقوله و كذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول الخ المراد به جامعية النفس وجوداتها بنحو اعلی و ابسط المصداق لمفاهيمها كما اشار اليه بقوله علی ذات عقلية كان اولی و كما قال ان✿

المتأصلة فالجوهر بل الجسم مثلا معنى و صورة محسوسة ، و صورته المحسوسة هي الجوهر الحسي ، و صورته المعقولة هي معنى الجوهر ، و هو المعنى المعقول الّذي يدركه العقل من ذاته إنه موجود لا في موضوع من غير أن يحتاج في تعقله إلى صورة قائمة بالعقل ، و كذا الحيوان المعقول عبارة عن الجسم المعقول و النامي المعقول و الحساس المعقول فالمعقول من هذه الأمور لا يلزم أن يكون أموراً متخالفة الوجودات[1] ولا معنى تقوم وجوده في موضوع مستغن عنه في ذلك النحو من الوجود الكمالي العقلي بل كما يصدق هذه المعاني بأجمعها مع ما يزيد عليها على جسم و تحمل عليه بهو هو و ذلك الجسم الّذي هو مصداق هذه المعاني موجود ذو وضع و إشارة ، وليس شيء من هذه المعقولات ذا وضع و إشارة فبأن تحمل هذه المعاني العقلية على ذات عقلية كان أولى فإنّ صدق معقول على معقول و اتحاده به في الوجود العقلي أولى و أليق من صدق معقول على محسوس و اتحاده به في الوجود الحسي .

و العجب من أنّ الشيخ قد اثبت في أول النمط الرابع من كتاب الإشارات

✿ المراد بالجوهرية المعقولة من الجواهر قيام النفس بذاتها المعلومة لها علماً حضوريا لا حصوليا ومدار الاشكال على العلم الحصولي فان الصورة كيف تكون قائمة بالذات و كيف تكون نامية حساسة و نحوها و اما على رأيه من اتحاد العاقل و المعقول فلا اشكال حتى في التجسم لكونها جامعة واحدة لوجود الجسم كالمهية ولا النقصه ولنعم ماقيل :

ای نسخه نامه الهی که تویی وی آینه جمال شاهی که تویی

بیرون ز تو نیست آنچه در عالم هست در خود بطلب هر آنچه خواهی که تویی - س ره

(١) فلا صحة لسلب هذه الحقائق عن هذا الوجود الشامل وهي الوحدة الحقة الظلية فان الوجود الطبيعي منها مع انه مناط الغيبة و التفرقة تجتمع فيه الحقائق كالانسان الطبيعي ففيه كمالات الجماد والنبات و الحيوان وغير ذلك ووجود الشيء لايلزم ان يكون بنحو الاختصاص فيصدق على نحو وجود هو حيثية الاباء عن العدم مفاهيم الوجود والوحدة و الهوية و النور و غير ذلك بل المهية و مقوماتها فالكل متحققة بتحقق واحد و الكلي الطبيعي موجود ولو بالواسطة في العروض فكيف لايصدق على هذا الوجود الوسيع العقلي مفاهيمها ام كيف لايجتمع معقولاتها المجردة - س ره .

إنّ للحيوان المعقول[١] وجوداً في الحيوان المحسوس، و الحيوان المعقول المشترك بين كثيرين لا شك إنّ وجوده الخاص به غير قابل للإشارة و التحيّز و الوضع و مع ذلك له بحسب المعنى المعقول ارتباط و اتحاد بالحيوان المحسوس، لا بأنّ صورته العقلية تقوم بالأشخاص الحيوانية حتى يكون الحيوان العقلي عرضاً قائماً بالحيوان الحسّي بل هو أولى بالجوهرية والاستغناء عن الموضوع من هذه الحيوانات الدنية المستحيلة الكائنة الفاسدة فكذا الحال في سائر الصور المعقولة لسائر الأنواع الجوهرية و غيرها، والناس إنما وقعوا في مثل هذه الاشكالات لظنهم أنّ وجود الصور المعقولة في النفس كوجود الأعراض في محالّها، وأنكروا القول باتحاد العاقل بالمعقول فلا جرم لا يمكنهم التفصّي عن إشكال كون الشيء جوهراً و عرضاً عند تعقل النفس للجواهر، و غاية ما قالوا في دفعه إنّ مفهوم العرض عرضي لما تحته، ولا منافاة بين الجوهر والعرض في الوجود الذهني إنما المنافات بينهما بحسب الوجود الخارجي، و ماهية الجوهر محفوظة حال احتياجه في وجوده الذهني إلى الموضوع الّذي هو الذهن إذ يصدق عليه إنه لا يحتاج إليه في الوجود الخارجي. نعم لا يجوز أن يكون شيء واحد جوهراً و عرضاً بالنظر إلى وجود واحد، و ذلك لم يلزم من حصول ماهية الجوهر في الذهن بل غاية مالزم إنّ مفهوم العرض قد عرض لماهية الجوهر كما عرض لسائر المقولات و أفرادها في الذهن و الخارج جميعاً.

و يرد عليه[٢] أولاً إنّ العرضية ليست إلّا نحو وجود الأعراض لأنّ

---

(١) المراد بالحيوان الحيوان النوعى فان الشيخ ذكر الانسان و المراد بالمعقول فى كلام الشيخ غير المعقول فى كلام المصنف « قدس سره » قبل ذلك اذا اراد الشيخ الكلى الطبيعى و المصنف « قدس سره » الكلى العقلى و قد حمل المحقق الطوسى « قدس سره » كلام الشيخ على الكلى الطبيعى و هذا ظاهر لمن نظر فى اول النمط الرابع و العقلى لايخلو عن الطبيعى ـ س ره.

(٢) حاصله ان العرض المطلق من العروض، والعروض هو الوجود الرابطى للاعراض المتحصلة التى هى معروضات العرض المطلق، و الوجود نفس كون الماهية وتحققها✿

معناها كون الشيء في موضوع ، والكون في الموضوع عبارة عن نحووجود الماهيات العرضية كماهية السواد و الحرارة و غيرها ، و الوجود كما علمت من قبل و إن كان من عوارض الماهيات لكن عروضها بحسب التحليل العقلي ؛ فعرضيتها ليست كعرضية العوارض الوجودية الّتي يمكن تبدّ لها مع انحفاظ الماهية فالماهية الجوهرية كالانسان مثلا إذا فرض إنّ وجودها في نفسها هو وجودها في الموضوع فلا يمكن زوال هذا الوجود عنها و تبدلها إلى وجود آخر مع انحفاظ ذاته كسائر العرضيات ، و بالجملة قياس عروض الوجود للماهية إلى عروض سائر اللواحق العرضية لازمة كانت أو مفارقة قياس بلا جامع إذ ليس للوجود عروض بالحقيقة للماهية بل وجود الماهية ليس إلاّ نفس صيرورتها خارجاً أو عقلا ، ثم إنه على تقدير أن يجوز كون شيء واحد جوهراً بحسب الماهية عرضاً بحسب الذهن لكن يبقى الاشكال حينئذ في أنه لمّا وجب أن يكون العلم بكل مقولة من تلك المقولة كماهم معترفون به

✿ وحصولها لاما به يتحصل ، ولا تفاوت في هذا بين القول باصالة الوجود و بين القول باعتباريته فكما يقول القائل بالاعتبارية ان الوجود تحقق الماهية و كونها بمعنى انه ليس امراً ينضم الى الماهية و الا لم يكن وجوداً لها بل كان حينئذ وجودها الكون الذى به استتم كونها منضماً اليها ويكون مافرضت وجوداً كالعوارض التى تطرء عليها بعدشيئيتها الوجودية كذلك يقول القائل باصالة الوجود : الوجود نفس تحقق الماهية ولاتحقق لهما بدونه ولا كون ، والتركيب بينهما ليس اقترانيا بل اتحادى من باب اتحاد المتحصل و اللامتحصل اذ لوكان لها كون و شيئية وجودية بغير الوجود كان التركيب اقترانياً فلما لم يكن لها كون و مصداق سوى مصداق الوجود وهي فانية فيه كان التركيب اتحادياً وعند هذا ظهر صحة ما ذكره المصنف « قدس سره » من ان العرضية ليست من طوارى كون الماهية وتحققها ، والاوضح ان يقال ان الوجود والماهية كل منهما لابد ان يليق بالاخر وكل وجود خاص لابدان لايطرد ماهيته ولا يرفع الموضوع من البين فالوجود الناعتي يليق الماهية العرضية و الوجود المنعوتي يليق الماهية الجوهرية فالجوهرية تساوق القيام بالذات بالفعل - س ره .

مع أنّ العلم مطلقا كيفية نفسانية عندهم[١] ففي العلم بالجوهر كما يلزم أن يكون شيء واحد جوهراً و عرضاً كذلك يلزم لصدق مقولة الكيف عليه كون شيء واحد جوهراً و كيفاً ، و هذا غير مندفع بما ذكره الشيخ في الشفاء لأنّ الاعتذار بأنّ العرض ليس ذاتياً لما تحته فلا محذور عندهم في كون الشيء جوهراً بحسب الوجود الخارجي عرضاً بحسب الوجود الذهني غير جار هاهنا لأنّ الأجناس العالية ذاتيات لأنواعها وأفرادها ، ولايمكن تبدّل الذاتيات في أنحاء الوجود وإلّا لم يكن الذاتي ذاتياً ولم يكن للماهية الواحدة نحو آخر من الوجود كما هو معنى حصول الأشياء في ظرف العلم .

و قال بعض أهل التدقيق : كيف يجوز كون شيء واحد جوهراً و عرضاً عند من لم يجوّز كونه جوهراً و كيفاً ؟ فإنّ منشأ المنافاة بين الجوهر و الكيف ليس إلّا اعتبار العروض في أحدهما و اللاعروض في الآخر ، وأما عدم اقتضاء القسمة و النسبة فمشترك بين الجوهر و بين الكيف فمن سلّم عرضية ماهية الجوهر كيف أشكل عليه كونه كيفاً .

ثم لو اُجيب عن هذا الإشكال و أمثاله بأنّ معنى الكيف أيضاً على قياس معنى الجوهر ماهية شرطها في وجودها الخارجي أن يكون عرضاً غير قابل للقسمة والنسبة و كذا حكم الكمّ و سائر المقولات .

فيرد عليه ما أوردناه سابقاً من أنه يلزم حينئذ أن لا يبقى من معاني الماهيات

---

(١) و الحق كما حققناه في موضع آخر ان العلم ليس كيفاً كما عليه المحقق الدواني لانه الوجود المنبسط من النفس على كل الماهيات التي في العقل و الوهم و الخيال و الحس المشترك وهو اشراق النفس على الماهيات المستشرقة بازاء الوجود المنبسط على ماهيات عوالم الجبروت و الملكوت والناسوت وهو فيض الله تعالى واضافته الاشراقية فكما ان فيض الله المقدس في كل بحسبه و في ذاته لاجوهر ولاعرض كذلك اشراق النفس بذاته لاجوهر ولاعرض الا بتبعية الماهيات المعلومة لكنه مشرب اعذب من مشرق المحقق الدواني لان العلم عنده ليس كيفاً لانه من مقولة المعلوم حقيقة - س ره .

و مفهوماتها شيء محفوظ في الوجودين .

و يرد عليهم أيضاً حسبما فهموه من وجود الأشياء في العقل إنّ تلك الصورة الجوهرية الّتي في النفس صورة موجودة في نفس جزئية ، و الموجود في نفس جزئية لايكون إلّا موجوداً جزئياً واقعاً في الأعيان فاذن الصورة العلمية الّتي لماهية الجوهر من حيث أنها موجودة في الذهن له وجود في العين فهي عرض بل كيف باعتبار وجودها الخارجي فقد لزم كون الشيء الواحد باعتبار وجوده الخارجي جوهراً و كيفاً و هو ضروري البطلان فلا مهرب لهم عن هذا الاشكال ، اللّهم إلّا أن يقول أحد إنه لا شك إنّ تلك الماهية من حيث أنها موجودة في نفس جزئية من الموجودات العينية و لكنا نعني بالوجود العيني أن يكون الماهية بحيث يترتب عليها لوازمها فإنّ السواد إذا كان موجوداً في العين كان من شأنه قبض البصر ، والحرارة العينية من شأنها التسخين ، و لكن متى حصلت في النفس لا يترتب عليها هذه اللوازم فالأول نسميه وجوداً عينياً و الثاني وجوداً ذهنياً و الاشكال بعد باق كما لايخفى فالمصير إلى ما أومأنا إليه و لنأخذ في تشييده .

فصل (٧)

✿ (في بيان ان التعقل عبارة عن اتحاد جوهر العاقل بالمعقول) ✿

إنّ مسألة كون النفس عاقلة لصور الأشياء المعقولة من أغمض المسائل الحكمية الّتي لم ينقّح لأحد من علماء الاسلام إلى يومنا هذا ، و نحن لمّا رأينا صعوبة هذه المسألة و تأملنا في إشكال كون العلم بالجوهر جوهراً و عرضاً ولم نر في كتب القوم سيّما كتب رئيسهم أبي على كالشفاء والنجاة و الاشارات وعيون الحكمة و غيرها ما يشفي العليل و يروي الغليل ، بل وجدناه و كل من في طبقته و أشباهه و أتباعه كتلميذه بهمنيار و شيخ اتباع الرواقيين و المحقق الطوسي نصير الدين و غيرهم من المتأخرين لم يأتوا بعده بشيء يمكن التعويل عليه ، و إذا كان هذا حال

هؤلاء المعتبرين من الفضلاء فما حال غير هؤلاء من أصحاب الأوهام و الخيالات و أولي و ساوس المقالات و الجدالات ؛ فتوجهنا توجّها جبليّاً إلى مسبب الأسباب و تضرّعنا تضرعاً غريزياً إلى مسهّل الأمور الصعاب في فتح هذا الباب إذ كنّا قد جرّبنا مراراً كثيرة سيما في باب أعلام الخيرات العلمية و إلهام الحقائق الإلهية لمستحقيه و محتاجيه إنّ عادته الإحسان و الإنعام ، و سجيته الكرم و الإعلام ، و شيمته رفع أعلام الهداية و بسط أنوار الإفاضة فأفاض علينا في ساعة تسويدي هذا الفصل من خزائن علمه علماً جديداً ، و فتح على قلوبنا من أبواب رحمته فتحاً مبيناً و ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم فنقول : امتثالاً لقوله تعالى «و أما بنعمة ربّك فحدّث» : إنّ صور الأشياء على قسمين إحداهما صورة مادية قوام وجودها بالمادة و الوضع و المكان و غيرها ، و مثل تلك الصورة لا يمكن أن يكون بحسب هذا الوجود المادي معقولة بالفعل بل ولا محسوسة أيضاً كذلك إلاّ بالعرض ، و الأخرى صورة مجردة عن المادة و الوضع و المكان تجريداً إمّا تامّاً فهي صورة معقولة[1] بالفعل أو ناقصاً فهي متخيلة أو محسوسة بالفعل ، وقد صحّ عند جميع الحكماء إنّ الصورة المعقولة بالفعل وجودها في نفسها و وجودها للعاقل شيء واحد من جهة واحدة بلا اختلاف[2] و كذا المحسوس بما هو محسوس وجود في نفسه و وجوده للجوهر

---

(١) سيجيء البرهان عليه في مسألة كون العقل في نفسه معقولا وعاقلا لنفسه - ط مد .

(٢) قولهم هذا متفرع على مسألة ان ماوجوده لشيء فوجوده في نفسه عين وجوده لذلك الشيء فالكلام جار في جميع موارد الوجود لغيره كالاعراض بالنسبة الى موضوعاتها و الصور المنطبعة بالنسبة الى المادة و كذا العلة المجردة بالنسبة الى معلولها و بالعكس بناءاً على تحقق العلم الحضوري بين العلة و المعلول ، ولازم البيان أن لا يخلو فرض ماوجوده لغيره مع قطع النظر عن غيره عن فرض ذلك الشيء الذي وجوده له لانه بملكه فان كان هذا الوجود المملوك موجودا لنفسه كان المالك و المملوك المفروضان شيئاً واحداً ذا مرتبة واحدة كوجود الجوهر لنفسه و علم النفس المجردة بنفسها والا كان الوجود الذي لنفسه موجودا في مرتبة ما فرض انه لغيره لتقويمه اياه من غير عكس كما هو الحال في الوجود*

الحاس شيء واحد بلا اختلاف جهة فإذا كان الأمر هكذا فلو فرض إنّ المعقول بالفعل أمر وجوده غير وجود العاقل حتّى يكونا ذاتين موجودتين متغايرتين لكل منهما هوية مغايرة للاخرى ، و يكون الارتباط بينهما بمجرد الحاليّة و المحليّة كالسواد و الجسم الّذي هو محل السواد لكان يلزم حينئذ أن يمكن اعتبار وجود كل منهما مع عزل النظر عن اعتبار صاحبه لأنّ أقل مراتب الاثنينية بين شيئين إثنين أن يكون لكل منهما وجود في نفسه وإن قطع النظر عن قرينه لكنّ الحال في المعقول بالفعل ليس هذا الحال إذ المعقول بالفعل ليس له وجود آخر إلاّ هذا الوجود الّذي هو بذاته معقول لا بشيء آخر ، و كون الشيء معقولا لا يتصور (١) إلاّ بكون شيء

☆الرابط بالنسبة الى المستقل الذى يقومه ، ويتبين بهذا البيان ان العرض من مراتب وجود الجوهر و ان التركيب بين المادة و الصورة اتحادى و ان المعلول مرتبة دانية لوجود العلة و ان العلة مرتبة عالية لوجود المعلول ، واما اتحاد العاقل والمعقول بالذات بمعنى كون الوجود المنسوب الى العاقل والوجود المنسوب الى المعقول وجوداً واحداً ذا مرتبة واحدة فلا ينتجه هذا البيان .

فقوله ره : « ان الصورة المعقولة معقولة بالفعل سواء عقلها عاقل من خارج املا » ممنوع فان الصورة اذا فرضت معقولة لم نسلم جواز فرضها مقطوع النظر عن عاقلها حتى في مرتبة هى اعلى من مرتبة وجودها كما لايمكن ذلك فيما وجوده لغيره او وجوده في غيره هذا ، و اما ماذكره قدس سره من حديث التضايف بين العاقل والمعقول فقد قدمنا في مباحث الوحدة و الكثرة ان التضايف من اقسام التقابل الذى هو غيرية ذاتية ، وماهذا شأنه لايتحقق في شيء واحد من حيث هو واحد و لعلنا سنعود الى حديث التضايف في قولهم: أن العقل بالذات عاقل ومعقول من غير اختلاف جهة ولو اعتباراً ـ طمد

(١) تلخيصه ان المعقول بالذات و بالفعل لاشأن ولا حيثية له الا المعقولية ، و المعقولية عين ذاته الوجودية و انه معقول و ان فرض عدم جميع اغياره لانه وجود نورى و علمت ان الوجود النورى علم و معلوم بالذات و ان مصحح انتزاع مفهوم المعقولية تحقق العاقلية لا تتصور بدونها وحينئذ فعزل النظر عن العاقل عزل النظر عن المعقول فعاقله لابد ان يكون موجوداً بوجوده حتى يكون انتفاء العاقل انتفاء ذات المعقول و وجوده لا انتفاء وصف معقوليته وبقاء وجوده حتى يكون شيئاً و معقولا لا معقولا فقط ☆

عاقلا له ؛ فلو كان العاقل أمراً مغايراً له لكان هو في حدّ نفسه مع قطع النظر عن ذلك العاقل غير معقول فلم يكن وجوده هذا الوجود العقلي و هو وجود الصّورة العقلية ؛ فإنّ الصورة المعقولة من الشيء المجردة عن المادة سواء كان تجردّها بتجريد مجرّد إياها عن المادة أم بحسب الفطرة فهي معقولة بالفعل أبداً سواء عقلها عاقل من خارج أم لا ، وليس حكم هذه المعقولية كحكم متحركية الجسم الّذي إذا قطع النظر عن محركه لم يكن هو في ذلك الاعتبار متحركاً بل جسماً فقط ، وذلك لأنّ وجود الجسم بما هو جسم ليس بعينه وجوده بما هو متحرك ، ولا كحكم متسخنيّة الجسم إذا قطع النظر عن تسخين مسخّنه فإنه لم يكن هو متسخّناً عند ذلك لأنّ وجوده بعينه ليس وجود السخونة ، ولا كذلك حكم المعقول بالفعل فإنه لا يمكن أن يكون إلّا معقولا بالفعل لأنّ ذلك الكون في نفسه هو بعينه معقوليته سواء عقله غيره أو لم يعقله فهو معقول الهوية بالفعل من غير حاجة إلى عاقل آخر عقله فإذن هو عاقل بالفعل كما إنه معقول بالفعل و إلّا لزم انفكاك المعقول بالفعل عن العاقل بالفعل ، وقد مرّ في مباحث المضاف إنّ المتضائفين متكافئان في الوجود[1]

✿ ويلزم الخلف كما في صورة كون عاقله مغايراً بالوجود له . وايضاً فرضناانه معقول وان انتفى اغياره ، والعاقل المغاير من الاغيار المفروض الانتفاء ، ان قلت : هذا منقوض بالمعلول فان المجعول بالذات لاشأن له الا المعلولية فيلزم عليته لنفسه كما ذكرت و هو باطل . قلت : معنى كون المعلولية ذاتية للمجعول بالذات انه في استحقاق حمل المعلولية لايحتاج الى حيثية تقييدية لاانه لايحتاج الى الحيثية التعليلية . ايضاً فالمعلول معلول بالعلة لابذاته لايمكن فرضه بلاعلة مغايرة بخلاف المعقول فانه يعقل بلا عاقل مغاير وبلاعلة كما في الواجب لذاته ـ س ره .

(١) ليس المراد ان العاقل و المعقول لما كانا مضافين و متكافئين في درجة الوجود كان احدهما صادقا في اية مرتبة يصدق الاخر و من جملة ذلك صدق احدهما في مرتبة ذات الاخر حتى يقال ان ذلك ظاهر البطلان لان الماهية من حيث هي ليست الا هي و كما ان مفهوم احدهما لامن حيث التحقق ليس في مرتبة مفهوم الاخر كذلك من حيث التحقق أي التحقق الذي هو بمعنى تحقق منشأ انتزاعه ليس في درجة تحقق الاخر بمعنى ان يكون ✿

و في درجة الوجود أيضاً ، إن كان أحدهما بالفعل كان الآخر بالفعل و إن كان بالقوة كان الآخر بالقوة ، و إن كان أحدهما ثابتاً في مرتبة من المراتب كان الآخر أيضاً ثابتاً فيها ، و إذا علمت الحال في الصورة المعقولة هكذا و هو إنّ* المعقول منها بعينه هو العاقل فاعلم أنّ* الحال في الصورة المحسوسة أيضاً على هذا القياس فإنّ المحسوس كما وقع التنبيه عليه ينقسم إلى ما هو محسوس بالقوة و إلى ما هو محسوس بالفعل و المحسوس بالفعل متحد الوجود مع الجوهر الحاس بالفعل ، و الإحساس ليس كما زعمه العامّيون من الحكماء من أنّ* الحس يجرّد صورة المحسوس بعينه من مادته و يصادفها مع عوارضها المكتنفة و الخيال يجردها تجريداً أكثر ، لما علم من استحالة انتقال المنطبعات بهوياتها من مادة إلى غيرها .

ولا أيضاً معنى الإحساس حركة القوة الحاسة نحو صورة المحسوس الموجودة في مادته كما زعمه قوم في باب الإبصار ، ولا بمجرد إضافة النفس إلى تلك الصور

* عينه او جزئه و ان اتفق العينية كما في تعقل المجرد لذاته فهو من دليل آخر فان التكافؤ الذى هو مقتضى التضايف ان يكون بينهما المعية بالذات لا التقدم و التأخر كما قالوا لاعلية بين المتضائفين بل مراده قدس سره انه لايمكن ان يكون العاقل الذى بازاء هذا المعقول بالذات ذات النفس التي عندهم مغايرة له و كالظرف له ولها وجود خال عنه لابالقوة وهو بالفعل ، والمتضايفان متكافئان قوة وفعلا فالعاقل بالفعل الذى يساوقه وهو نفس المعقول ولو كان النفس مع المعقول عاقلة كان منشأ العاقلية نفس المعقول فنفس المعقول هو العاقل و هو المطلوب فهذا بهذا التقرير برهان آخر غير ما ذكره اولا من المعقول بالفعل لا وجود له الا الوجود العقلى النورى فهو مع عزل النظر عن الغير معقول فمع عزل النظر عن الغير عاقل لذاته . ان قلت : في البرهان الاول اذا لم تتمسك بقاعدة التكافؤ فكيف تثبت تحقق العاقل ؛ قلنا : بقاعدة ان وجود المعقول في نفسه عين وجوده للعاقل كما ذكرها و هذا غير قاعدة التضايف المقولي كما ان اثبات المعقولية بالذات للمعقول بالذات و بالفعل لم يكن اثبات الاضافة المقولية نعم لا مضايقة في الاضافة الاشراقية لان المعقول اشراق النفس متقوم الوجود بها وهي مقومة وجوداً لها - س ره .

المادية كما زعمه صاحب التلويحات لما مرّ من أنّ الاضافة الوضعية إلى الأجسام ليست إدراكاً لها ، والإضافة العلمية لايمكن أن يتصور بالقياس إلى ذوات الأوضاع المادية بل الإحساس إنمايحصل بأن يفيض من الواهب صورة نورية إدراكية يحصل بها الإدراك و الشعور فهي الحاسة بالفعل والمحسوسة بالفعل وأما قبل ذلك فلاحاس ولا محسوس إلّابالقوة ، وأما وجود صورة في مادة مخصوصة فهي من المعدّات لفيضان تلك الصورة الّتي هي المحسوسة و الحاسة بالفعل ، و الكلام في كون هذه الصورة حسّاً وحاسّاً و محسوساً بعينه كالكلام في كون الصورة العقلية عقلا وعاقلا ومعقولا .

قال المعلم الأول في كتاب اُثو لوجيا : ينبغي أن يعلم أنّ البصر إنما ينال الأشياء الخارجة منه ولا ينالها حتى يكون بحيث ما يكون هو هو فيحس حينئذ و يعرفها معرفة صحيحة على نحو قوته ، كذلك المرء العقلي إذا ألقى بصره على الأشياء العقلية لم ينلها حتى يكون هو وهي شيئاً واحداً إلّا أنّ البصر يقع على خارج الأشياء و العقل على باطن الأشياء فلذلك يكون توحّده معها بوجوه فيكون مع بعضها أشد و أقوى من توحد الحس بالمحسوسات ، و البصر كلّما أطال النظر إلى الشيء المحسوس أضر به حتّى يصيره خارجاً من الحس لا يحس شيئاً فأما البصر العقلي فيكون على خلاف ذلك انتهى كلامه . فبما ذكرناه اندفع إشكالات كثيرة و مفاسد شنيعة ترد على القول بارتسام صور المعقولات المتباينة الماهيات في العقل، و كذا ما يرد على القول بانطباع صور الممكنات في ذات الباري جل اسمه كما هو المشهور من اتباع المشائين فانّ التعقل لوكان بارتسام الصورة العقلية في ذات العاقل يلزم في علم النفس بالجوهر و بالكم وغيرهما كون شيء واحد مندرجاً تحت مقولتين بالذات ، و في علم الباري كونه محلا للممكنات ، ويلزم اُمور شنيعة اُخرى مذكورة في مواضعها ، ثمّ إنهم زعموا إنّ الجوهر المنفعل العقلي من الإنسان الّذي كان عقلا و معقولا بالقوة مما يصادف الصور العقلية و يدركها إدراكاً عقلياً ، فنقول : تلك القوة الانفعالية بما ذا أدركت الصورة العقلية أتدركها بذاتها المعرّاة عن الصور العقليات ؛ فليت شعري كيف يدرك ذات عارية جاهلة غير مستنيرة بنور عقلي صورة عقلية

نيّرة في ذاتها معقولة صرفة فإن أدركها بذاتها فالذات العارية[1] الجاهلة العامية العميا كيف تدرك صورة علمية ، والعين العميا كيف تبصروترى « فمن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » و إن أدركتها بما استنارت به من صورة عقلية فكانت تلك الصورة عاقلة بالفعل كما كانت معقولة بالفعل بلاحاجة إلى صورة أخرى و إلّالكان الكلام عائداً ويلزم تضاعف الصور إلى غير النهاية فكان المعقول و العاقل شيئاً واحداً بلا اختلاف .

و ليس لقائل أن يقول : تلك الصورة واسطة في كون النفس عاقلة لما سواها و هي معقولة للنفس بذاتها [2] بمعنى أنّ ما ورائها مما هي مطابقة إياها تصيرمعقولة للنفس بتلك الصورة .

لأنا نقول : لو لم تكن تلك الصورة معقولة للنفس أولا لم يمكن أن يدرك بها غيرها ، وليس توسيط تلك الصورة في إدراك الأشياء كتوسيط الآلات الصناعية في الأعمال البدنية بل مثالها مثال النور المحسوس في درك المبصرات حيث يبصر النور أولا و بتوسطه غيره .

على أنا قد أوضحنا بالبرهان القاطع إنّ الصورة المعقولة معقولة في ذاتها لذاتها سواءٌ عقلهاغيرها أولم يعقلها ، و كذا المحسوس بالفعل لايمكن فرض وجود

---

(١) يعني ان الواجد شيئاً بالحقيقة من كان واجداً فى ذاته لا من كان واجداً له في المقام الثاني فانه فاقد له فى ذاته ،ووجدانه ليس الا اضافة مقولية لااضافة اشراقية وذلك كما ان التحقق مسلوب عن الماهية بالحقيقة ولوحين وجودها انما هو ثابت للوجود الذى هو عين التحقق فكذلك العلم بالحقيقة مسلوب عن الذات المعروضة للصور العلمية انما هو ثابت لنفس الصور العلمية كالعلم بمعنى المعلومية - س ره .

(٢) اى ماسواها وهي الخارجيات ، انقلت : كيف يكون الخارجيات معقولة بالذات و هى معقولة بالعرض . قلت : قد يقال لها المعقول بالذات و المعلوم بالذات بان المعلوم بالذات ماحضر صورته عندالعالم وهذايصدق عليها ، ولان الصورمرائي لحاظها لاالملحوظة بالذات ، وليست الصورماحضرت صورتها عند العالم والا لذهبت الى غيرالنهاية - س ره .

له لم يكن هو بحسب ذلك الوجود محسوساً فهو محسوس بالفعل و إن قطع النظر عمّا سواه ، وليس وجود الصور الإدراكية عقلية كانت أو حسية للجوهر المدرك كحصول الدار [1] و الأموال و الأولاد لصاحب الدار و المال و الولد فإنّ شيئاً من ذلك الحصول ليس في الحقيقة حصولا لذات شيء لدى ذات أُخرى بل إنما ذلك حصول إضافة لها فقط ، نعم حصول الصورة الجسمانية الطبيعية للمادة الّتي يستكمل بها و يصير ذاتاً متحصّلة أُخرى يشبه هذا الحصول الإدراكي [2] فكما ليست المادة شيئاً من الأشياء المعينة بالفعل إلاّ بالصور ، وليس لحوق الصور بها لحوق موجود بموجود بالانتقال من أحد الجانبين إلى الآخر بل بأن يتحول المادة من مرتبة النقص في

---

(١) الا ان يكون هذه مراتب وجودك وشئونك - س ره .

(٢) قد عرفت بما قررنا عليه البرهان ان حصول المعقول بالذت لعاقله و حصول الصورة المنطبعة في المادة وكذا حصول الاعراض لموضوعاتها الجوهرية و بالجملة حصول كل وجود ناعت لمنعوته من باب واحد ، وان هذا السنخ من الوجود يقتضى اتحاد الناعت والمنعوت بحسب الوجود بحيث لايخرج المنعوت الذى له الوجود الناعت عن مراتب الوجود الناعت سواء كان الناعت و المنعوت شيئاً واحداً في مرتبة واحدة كعلم الانسان بنفسه و معقولية العقل لذاته اويكون المنعوت واقعاً في مرتبة من مراتب وجود الناعت كعلم المعلول بذات علته او بعوارضها و علم العلة بذات معلولها او عوارضه ولا علم خارجاً من هذه الاقسام الثلاثة بناءاً على رجوع العلم الحصولي الى العلم الحضوري و انحصار العلم الحضوري في الثلاثة ، و بالجملة مقتضى البرهان اتحاد العاقل و المعقول بمعنى عدم خروج العاقل عن وجود المعقول و لوطولا دون الاتحاد بمعنى كون الوجود المنسوب الى العاقل في مرتبة الوجود المنسوب الى المعقول كما ذكره قدس سره و بين المعنيين فرق واضح .

ولو كان كما ذكره - ره - امتنع العلم بالامور التي وجودها لغيرها كالاعراض الجزئية و الكلية وكعلم كل من العلة و المعلول بالاخر اذ مرجع كون الاعراض معقولة لنفسها كما اختاره الى كونها موجودة لنفسها و هو محال وكذا مرجع علم العلة بمعلولها و بالعكس على مااختاره الى اتحاد وجودى العلة و المعلول و وقوعهما في مرتبة واحدة وهو محال وعليك باجادة التأمل في هذا المقام - ط مد .

نفسها إلى مرتبة الكمال فكذلك حال النفس [1] في صيرورتها عقلا بالفعل بعد كونها عقلا بالقوة ، و ليس لحوق الصورة العقلية بها عند ما كانت قوة خيالية بالفعل عقلا بالقوة كلحوق موجود مباين لموجود مباين كوجود الفرس لنا أو كلحوق عرض

---

(١) و قد حصل لنا من هذا مبدء برهان على اتحاد العاقل و المعقول كما استدل اسكندر عليه سيما على قول المصنف « قدس سره » والسيد السند من ان التركيب بين المادة و الصورة اتحادى لاانضمامى وهو ان النفس مادة ومدركاته صورة له ، وله وحدة جمعية و المادة و الصورة لهما نحو اتحاد فى ذوات الاوضاع فكيف فى العقليات بخلاف الموضوع و العرض فان تركيبهما اعتبارى ، كما تقرر و لنا براهين اخرى على هذا المطلب العظيم بعد تبيينه اما التبيين فهو ان المراد بالاتحاد هو الاتحاد بحسب الوجود لاالمفهوم فان مفاهم المعقولات فى انفسها و مع مفهوم العاقل متغايرة و لكن وجودها واحدة فاذا سمع ان العاقل يتحد بالمعقولات لابد ان لايذهب الوهم الى شيئيات المفاهيم بماهي مفاهيم بل المرادان وجودها وجوده و الا لكان العقل مفاهيم صرفه كتقرر الماهيات الذى يقول به المعتزلة . وايضاً ان اريد المعقولات المفصلة المأخوذة مع الوجود فوجودها متحد بظهور العاقل لابمقام خفائه ، و ان اريد المعقول البسيط الذى هو العقل البسيط الاجمالي الذى هو خلاف العقل التفصيلي فلا بأس باتحاده بمقام خفائه ، وبعبارة اخرى مرتبة خفاء العاقل وكنه ذاته عين النحو الاعلى من كل معقول بنحو الكثيرة فى الوحدة و التفصيل فى الاجمال كما ان المعقولات المفصلة مقام الوحدة فى الكثرة والاجمال فى التفصيل للعاقل ، والمصنف « قدس سره » لم يرد الاهذا اذ لولم يقل بالمرتبتين لزمه الطريقة المنسوبة الىذوق المتألهين فىالموجودات الخارجيه وهى وحدة الوجود و كثرة الموجود لتطابق العوالم وهو «قدس سره» متحاش عنها . واما البراهين فمنهاانالمعقول مجرد وكل مجرد عاقل لذاته ، ان قلت : المجرد القائم بذاته عاقل لذاته والمعقولقائم بالغيركالنفس ، قلت : قيام المعقولات بالغير باطل فان كليات الجواهر جواهر و الذاتى لايختلف ولا يتخلف ، و القيام الحلولى فى الصور الخيالية باطلعلى التحقيق فكيف فى الصور العقلية ، ومنها انه قد مران ادراك الكليات مشاهدة العقول من الطبقة المتكافئة و القدماء ايضاً قالوا اياها يتلقى العقل عند ادراكه للكليات و الحدود و البراهين تنحو نحوهذه ، وللنفس اضافة شهودية اشراقية اليهاو كلمجرد عاقل ومنها ان مبدء الاشتقاق هو المصداق الحقيقى للمشتق فالعلم هو العالم كما ان الوجود هو الموجود الحقيقى

لمعروض جوهري مستغني القوام في وجوده عن ذلك العرض [1] إذ ليس الحاصل في تلك الحصولات إلّا وجود إضافات لايستكمل بها شيء ، وحصول الصورة الإدراكية للجوهر الدرّاك أقوي في التحصيل و التكميل له من الصّور الطبيعية في تحصيل المادة و تنويعها ، و سنعود من بعد إلى دفع الشكوك الّتي لأجلها قد تحاشي القوم كالشيخ الرئيس و أتباعه من القول باتحاد العقل بالمعقول على وجه لم يبق لأهل البصيرة مجال شك و اضطراب في هذا المطلب بتوفيق الله العظيم .

فصل (٨)

✿ (في تأكيد القول باتحاد العاقل بالمعقول) ✿

اعلم أنّ الشيخ الرئيس في أكثر كتبه نصّ على إبطال القول باتحاد العاقل بالمعقول ، وأصرّ على إبطال ذلك القوم غاية الإصرار ، واستبعد ذلك غاية الاستبعاد

✿ و البياض هو الابيض الحقيقي وهكذا و الحكماء قالوا النفس تقابل العقل ومع ذلك تسمى عقلا باعتبار المعقول فانه عقل فالنفس تسمى عقلا بالقوة حيث كان المعقول بالقوة و عقلا بالفعل حيث صار المعقول بالفعل فهو عقل اى عاقل ، ومنها ان النفس باعتبار مقامه الشامخ و باطن ذاته فياض المعقولات المفصلة على النفس ومفيض الوجود ومعطي الكمال ليس فاقداً له بل واجد اياه بنحو اعلى وهذه مقدمة برهانية بل يمكن ادعاء البداهة فيها وهذا يثبت المطلوب سواء كان فياض المعقول التفصيلية هو العقل البسيط الذى هو الملكة او باطن ذات النفس او العقل الفعال ، ومنها ان الخارج و الذهن عالمان متطابقان كتوأمين يرتضعان من ثدى واحد بلبن واحد فاذا قلت زيد في الخارج فهو عين مرتبة من مراتب الخارج اذ الخارج كالمكان و الخارجي كالمتمكن فكذلك الذهني عين مرتبة من مراتب الذهن اى النفس ومشاعرها اذ ليس الذهن ظرفاً للذهني فهذه ستة براهين على هذا المذهب وقد أيدته الاذواق ونعم ما قال المولوي :

اى برادر تو همن انديشه‌اى ما بقى تو استخوان وريشه‌اى - س ره .

(١) هذا بناء على ماذهب اليه الجمهور ان وجود الاعراض مباينة لوجود موضوعاتها✿

ونحن نذكر في هذا الفصل ماذكره في بطلان هذا القول من استدلالاته واحتجاجاته على ذلك، وتشنيعاته على القائلين بالاتحاد بين العقل و العاقل ثم نأخذ في التفصي عن إشكالاته و الجواب عن احتجاجاته؛ فلقد قال في كتاب الإشارات: إنّ قوماً من المتصدرين يقع عندهم إنّ الجوهر العاقل إذا عقل صورة عقلية صارهوهو، فلنفرض الجوهر العاقل عقل -آ- وكان هو على قولهم بعينه المعقول من -آ- فهل هو حينئذ كما كان عندما لم يعقل -آ- أو بطل منه ذلك فإن كان كما كان فسواءٌ عقل -آ- أولم يعقلها، و إن كان بطل منه ذلك أبطل على أنه حال له، و الذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على ما يقولون، و ان كان على أنه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس إنه صار شيئاً آخر، على أنك إن تأملت هذا أيضاً علمت أنه يقتضي هيولى مشتركة و تجدد مركب لا بسيط.

و قال أيضاً زيادة تنبيه: وأيضاً إذا عقل «آ» ثم عقل «ب» أ يكون كما كان عند ما عقل «آ» حتّى يكون سواءٌ عقل «ب» أولم يعقلها أو يصير شيئاً آخر، و يلزم منه ماتقدم ذكره.

وقال فيه أيضاً: وكان لهم رجل يعرف بفرفوريوس عمل في العقل و المعقولات كتاباً يثني عليه المشاؤن وهو حشف كلّه، وهم يعلمون من أنفسهم إنّهم لايفهمونه ولا فرفوريوس نفسه، وقد ناقضه من أهل زمانه رجل و ناقض هو ذلك المناقض بما هو أسقط من الأوّل، ثمّ ذكر دليلاً عاماً على نفي الاتحاد بين شيئين مطلقاً وقال اعلم: أنّ قول القائل إنّ شيئاً مّا يصير شيئاً آخر لاعلى سبيل الاستحالة من حال إلى حال ولا على سبيل التركيب مع شيء آخر ليحدث عنهما شيء ثالث بل على أنّه كان شيئاً واحداً فصار واحداً آخر قول شعريّ غير معقول؛ فإنّه إن كان كلّ واحد

☆ منفكة عنه، واما بناءاً على ماهو الحق من كون وجودها من مراتب وجود موضوعاتها كما صرح به في بعض ما استدل به على الحركة الجوهرية فالمسألة من نظائر مسئلة اتحاد العاقل و المعقول - ط مد.

من الأمرين موجوداً فهما إثنان متميزان ، وإن كان أحدهما غير موجود فقد بطل الّذي كان موجوداً .

وقال في الفصل السادس من المقالة الخامسة من الفن السادس في علم النفس من طبيعيّات الشفاء:وما يقال من أنّ ذات النفس تصيرهي المعقولات فهو من جملة ما يستحيل عندي فإنّي لست أفهم قولهم أن يصير شيء شيئاً آخر، ولا أعقل إنّ ذلك كيف يكون، فإن كان بأن يخلع صورة ثم يلبس صورة أُخرى ويكون هو مع الصورة الأُولى شيئاً ومع الصورة الأُخرى شيئاً آخر فلم يصر بالحقيقة الشيء الأول الشيء الثاني بل الشيء الأول قد بطل وإنّما بقي موضوعه أوجزء منه ، وإن كان ليس كذلك فلننظر كيف يكون فنقول إذا صار الشيء شيئاً فامّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً فإن كان موجوداً والثاني الآخر إمّا أن يكون موجوداً أيضاً أو معدوماً فإن كان موجوداً فهما موجودان لاموجود واحد وإن كان معدوماً فقد صار هذا الموجود شيئاً معدوماً لاشيئاً آخر موجوداً وهذا غير معقول وإن كان الأول قد عدم فما صار شيئاً آخر بل عدم هو وحصل شيء فالنفس كيف يصير صور الأشياء ، وأكثر ما هو بين الناس في هذا هو الّذي صنّف لهم إيساغوجي ، وكان حريصاً على أن يتكلّم بأقوال مخيلة شعريّة صوفية يقتصر منها لنفسه ولغيره على التخيل ، ويدل أهل التميز في ذلك كتبه في العقل والمعقولات وكتبه في النفس ، نعم إنّ صور الأشياء يحلّ النفس ويحلّيه ويزيّنه ويكون النفس كالمكان لها بتوسط العقل الهيولاني ، ولوكانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل والصورة هي الفعل وهي بذاتها فعل ، وليس في ذات الصورة قوة قبول شيء[1] إنّما قوة القبول في القابل للشيء وجب أن يكون

---

(١) ولو كان فيها قوة قبول صورة اخرى لزم الانقلاب المستحيل ولم يحتج الى المادة المشتركة ولم تكن الفعليات متعاندة والتوالي باطلة فكذا المقدم ، أقول : ماذكره منقوض بالوجود المنبسط الذى هو فعل الواجب تعالى وفيضه المقدس وامره الواحد كما قال «ومامرنا الا واحدة» فانه مع وحدته متحد بالمهيات المختلفة الامكانية وليس في مهية

النفس حينئذلاقوة لها على قبول صورة أخرى وأمر آخر وقد نراها تقبل صورة أخرى غير تلك الصورة ، فإن كان ذلك الغير أيضاً لايخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحداً ، وإن كان يخالفه فيكون النفس لامحالة هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها وليس من هذا شيء بل النفس هي العاقلة ، والعقل إنّما نعني به قوتها الّتي بها تعقل أو نعني به صورة هذه المعقولات في نفسها ، ولأنّها في النفس تكون معقولة فلايكون العقل والعاقل والمعقول شيئاً واحداً في أنفسنا ، نعم هذا في شيء آخر يمكن أن يكون على ما سنلمحه في موضعه ، وكذلك العقل الهيولاني إن عني به مطلق الاستعداد للنفس وهي باقية فينا أبداً مادمنا في البدن ، و إن عني بحسب شيء شيء فإنّ الاستعداد يبطل مع وجود الفعل انتهى قوله بالفاظه .

أقول : والّذي يجب أن يعلم أولاً قبل الخوض في دفع ماذكره الشيخ في نفي الاتحاد بين الأمرين عاماً وبين العاقل والمعقول خاصاً أمران .

أحدهما إنّ الوجود في كلّ شيء هو الأصل في الموجوديّة ، وهو مبدء شخصيّته ومنشأ ماهيّته ، وإنّ الوجود ممّا يشتد ويضعف ويكمل وينقص ، والشخص هو هو ، ألا ترى إنّ الإنسان من مبدء كونه جنيناً بل نطفة إلى غاية كونه عاقلاً ومعقولاً جرت عليه الأطوار وتبدلت عليه النشآت مع بقاء نحو وجوده وشخصيته .

وثانيهما إنّ الاتحاد يتصوّر على وجوه ثلاثة :

الأوّل أن يتحد موجود بموجود بأن يصير الوجودان لشيئين وجوداً واحداً ،

✿امكانية كالانسان قوة قبول مهية اخرى كالفرس ، ولا تنقلب مهية الى مهيه والسر ان الوجود المنبسط ليس له وحدة معدودة اذ له مراتب متفاوتة بالاشد والاضعف وغيرهما و كذلك النفس الناطقة اذلهما وحدة حقة ظلية «الم تر الى ربك كيف مد الظل» وان قال الشيخ ان كل وجود متحد بمهية مباين لوجود آخر متحد بمهية اخرى ويكون تباين الوجودات حينئذ بتمام ذواتها البسيطة اذلا تركيب فيها كما مر غير مرة لزم محذورات كثيرة منها شبهة ابن كمونه وحينئذ يتبين شناعة البينونة ولا يبقى توحيد كما لايخفى ولهذا اول بان الحكم بالبينونة على الوجودات باعتبار ما اتحد بها من المهيات لا بالذات ـ س ره .

وهذا لاشك في استحالته لما ذكره الشيخ من دلائل نفي الاتحاد .

والثاني أن يصير مفهوم من المفهومات أو ماهية من الماهيات عين مفهوم آخر مغاير له أوماهية أخرى مغايرة لها بحيث يصير هوهو او هي هي حملا ذاتيا أولياً و هذا أيضاً لاشك في استحالته ، فان المفهومات المغايرة لايمكن أن تصير مفهوماً واحداً أويصير بعضها بعضاً بحسب المفهوم ضرورة إن كل معنى غير المعنى الآخر من حيث المعنى مثلا مفهوم العاقل محال أن يصير عين مفهوم المعقول ، نعم يمكن أن يكون وجود واحد بسيط يصدق عليه أنه عاقل ويقصد عليه أنه معقول حتى يكون الوجود واحداً والمعاني متغايرة لاتغايراً يوجب تكثر الجهات الوجودية .

والثالث صيرورة موجود بحيث يصدق عليه مفهوم عقلي وماهية كلية بعدما لم يكن صادقاً عليه أولا لاستكمال وقع له في وجوده [١] وهذا مما ليس بمستحيل بل هو واقع فان جميع المعاني المعقولة التي وجدت متفرقة في الجماد والنبات والحيوان يوجد مجتمعة في الانسان الواحد .

لايقال : هذه المعاني الحيوانية والنباتية والجمادية إنما وجدت في الانسان بحسب كثرة قواه لابحسب قوة واحدة .

لأنا نقول : بل بحسب صورة ذاته المتضمنة لقواه فان جميع قوى الانسان المدركة والمحركة يفيض على مادة البدن ومواضع الأعضاء عن مبدء واحد بسيط هو نفسه وذاته الحقيقية ، وتلك القوى كلها فروع ذلك الأصل و هو حس الحواس

(١) وذلك في الجوهر المجرد النفسي لاعداد حركات فكرية والقاء خواطر ربانية وملكية كاشراقات العقل الفعال فاذا عقل الوجود المطلق البسيط المبسوط تحول وجوده اليه وكذا اذا عقل انه الحياة السارية والنور المنبسط وانه العلم والارادة و العشق في غيرها لست أقول يتحول الى بوجود ها النفسي الذاتي بل الى بوجودها الرابطي و اشراقها العقلي بعد اوقرب ، ولاأقول باتحاد مفهوم النفس بمفاهيمها بل أقول وجودها متحد بوجود النفس والوجودات المتحول ثابتة في صقع العقل الفعال والنفس تترقى وتتحد بها لاعداد ذكرناه - س ره .

وعامل الأعمال كما إنّ العقل البسيط الّذي أثبته الحكماء هو أصل المعقولات المفصلة، وسينكشف لك في هذا الكتاب إنّ العقل الفعّال في أنفسنا هو كلّ الموجودات بمعنى إنّ ذاته بذاته مصداق حمل جميع المعاني الكلّية الّتي تكون موجودة في صور المكوّنات الّتي في العالم ، وبالجملة فكون وجود أو موجود واحد هو بصدد الاستكمال بحيث يصدق عليه ويحمل على ذاته بذاته معنى من المعاني لم يكن صادقاً محمولاً على ذاته ليس بمستنكر كما قيل : ليس من الله بمستنكر أن يجمع العالم في واحد .

إذا تقرر هذا فلنرجع إلى الجواب عن احتجاجات الشيخ ، أمّا دليله العام المذكور في الإشارات فقوله إن كان كلّ واحد من الأمرين موجوداً فهما اثنان متميّزان .

قلنا : إنّ هذا غير مسلّم لجواز أن يكون مفهومات متعدّدة بحسب المعنى موجودة بوجود واحد فانّ الحيوان والناطق معنيان متغايران يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر وهما مع ذلك موجودان بوجود واحد في الإنسان ، و كذا دليله العام المذكور في الشفاء فانّ قوله إذا صار الشيء شيئاً آخر فامّا أن يكون إذ هو قد صار ذلك الشيء موجوداً أو معدوماً الخ ، قلنا نختار إنه يكون موجوداً وقوله فان كان موجوداً فالثاني الآخر إما أن يكون أيضاً موجوداً أو معدوماً قلنا : نختار إنّه أيضاً يكون حينئذ موجوداً ، قوله فهما موجودان لا موجود واحد قلنا : بل هما موجودان بوجود واحد ، ولا إستحالة في كون معاني متغايرة موجودة بوجود واحد ، والسند ما مرّ ، ولو كان يجب أن يكون لكلّ معنى وجود واحد حتّى يستحيل كون معاني متغايرة لها وجود واحد فكيف يكون النفس الانسانيّة مع بساطته جوهراً موجوداً عالماً قادراً محركاً سميعاً بصيراً حيّاً بل الذّات الأحديّة الواجبيّة الّتي هي مصداق جميع المعاني الكماليّة و الصفات الحسنى الإلهيّة بوجود واحد بسيط لا اختلاف حيثيّة فيه بوجه من الوجوه أصلاً ،

وأمّا حجتاه الخاصّتان بالعاقل والمعقول فالّذي ذكره في الإشارات من قوله فلنفرض الجوهر العاقل عقل « آ » و كان هو على قولهم بعينه المعقول من «آ» فهل

هو حينئذ كما كان عند مالم يعقل « آ » أو بطل منه ذلك .

قلنا : نختار إنّه لم يبطل كونه حينئذ عند ماعقل «آ» واتحد به إلّا ما هو من باب القصور والنقص كالصبي إذا صار رجلا فانّه لم يزل منه شيء إلّا ماهو أمر عدمي كما اعترف به الشيخ في فصل من إلهيات الشفاء عند مايبين أقسام كون الشيء من شيء حيث قال هناك: إنّ كون الشيء من الشيء على وجهين أحدهما بمعنى أن يكون الأوّل إنّما هو ماهو بأنّه بالطبع يتحرك إلى الاستكمال بالثاني كالصبي إنّما هو صبيّ لأنّه في طريق السلوك إلى الرجلية مثلا فإذا صار رجلا لم يفسد و لكنّه استكمل لأنّه لم يزل عنه أمر جوهري ولا أيضاً أمر عرضي إلّا مايتعلّق بالنقص و بكونه بالقوّة بعدما إذا قيس إلى الكمال الآخر . والثاني بأن يكون الأوّل ليس طباعه إنه يتحرك إلى الثاني و إن كان يلزمه الاستعداد لقبول صورته لامن جهة ماهيّته ولكن من جهة حامل ماهيته ، وإذاكان منه الثاني لم يكن من جوهره الّذي بالفعل إلّا بمعني بعدولكن كان من جزء جوهره وهو الجزء الّذي يقارن القوّة مثل الماء إنّما يصير هواءاً بأن يخلع عن هيولاه صورة المائيّة ويحصل لها صورة الهوائيّة ، والقسم الأوّل كما لايخفى عليك يحصل فيه الجوهر الّذي للأوّل بعينه في الثاني ،والقسم الثاني لا يحصل الّذي في الأوّل بعينه للثاني بل جزء منه ويفسد ذلك الجوهر هذا كلامه بعينه وهو صريح في أنّ كون الشيء من شيء قد يكون بحيث قد صار الشيء الأوّل بعينه متحداً بالثاني و هو هو كما كان مع أمر زائد متحد معه فكيف ينكر هاهنا ماهو من قبيل القسم الأوّل من قسمي كون الشيء من الشيء، قوله فإن كان كما كان فسواء عقل «آ» أولم يعقلها قلنا ليس الأمر كمازعمه فإنّ ذلك إنّما يلزم لولم يصر ذاته بعينها مصداقاً لمعنى كمالي لم يكن قبل هذا التعقل .

والعجب من الشيخ مع عظم شأنه و قدره حيث حكم بأنّ النفس الانسانيّة من مبدء كونها بالقوّة في كلّ إدراك حتّى الإحساس و التخيّل إلى غاية كونها عاقلا بالفعل في أكثر المعقولات بل في كلّها كما هو شأن العقل البسيط لم يصر بحيث يصدق على ذاتها بذاتها شيء من الأشياء الّتي لم يكن صادقاً عليها في أوائل

الفطرة حتّى كانت نفوس الأنبياء عليهم السلام و نفوس المجانين و الأطفال بل الأجنة في بطون الأمّهات في درجة واحدة من تجوهر الذات الإنسانيّة وحقيقتها وإنّما الاختلاف في عوارض غريبة لاحقة للوجود الّذي لها ، نعم لو قيل [1] إنّ هذه الكمالات الوجودية كأصل الوجود مفهوماتها غير مفهوم الإنسانيّة وماهيّتها فذلك كما قيل بشرط أن يعلم أنّ زيادة الوجود على الماهيّة كما ذكر مراراً ليست إلّا بحسب التصور والمفهوم لا بحسب الحقيقة والكون فإنّ الوجود هو الأصل في التحقّق والماهيّة تابعة له ، و قوله وإن كان بطل منه ذلك أبطل على أنّه حال له والذات باقية فهو كسائر الاستحالات ليس على مايقولون . قلنا : لم يبطل منه شيء من مقوّماته ولا من وجود ذاته إلّا ما يتعلّق بالنقص والعدم بأنّه كان ناقص الجوهر فاشتد في تجوهره ، و ليس هذا كسائر الاستحالات الّتي يقع فيها الانتقال من صفة وجوديّة إلى مايعانده كالماء إذا صار هواءاً والبارد إذا صار حارّاً . وقوله : و إن كان على أنّه ذاته فقد بطل ذاته و حدث شيء آخر ليس إنّه صار شيئاً آخر على أنك إن تأمّلت هذا أيضاً علمت أنّه يقتضي هيولى مشتركة وتجدّد مركّب لا بسيط .

قلنا : قد مرّ إنّ الّذي قد بطل كان أمراً عدميّاً من قبيل القوّة والاستعداد .

على أنّ لنا أن نقول : كما حققناه في معنى كون الحركة في مقولة ، وإنّ أيّ المقولات يقع فيها الحركة من اثبات فرد تدريجيّ الوجود لمقولة الكيف والكم [2]

---

(١) يفرق بين الذات وجوداً والذات مهية فيقال ان هذه الكمالات زائدة على ذاتها مهية لا على ذاتها الوجودية كما يقال في العقول المفارقة ان كمالاتها كعلمها و ارادتها و قدرتها وغير ذلك عين ذاتها اى وجوداً اذ لا حالة منتظرة لها وزائدة على ذاتها اى مهية لا وجوداً اذ المهية من حيث هي اينما كانت ليست الا هي - س ره .

(٢) هو الفرد المتصل الذى من مبدء الحركة الى منتهاها فان للمقولة التى فيها الحركة ثلاثة اصناف من الافراد احدها هذا وهو تدريجي زماني من السكون الى السكون . والثاني افراد زمانية هي ابعاض ماقبه الحركة المنقسم اليها قسمة وهمية . والثالث افراد ✿

بل الجوهر أيضاً يجوز أن يكون ذات الشيء بحيث يتجدد ويتطور في نفس ذاته من غير أن يبطل ذاتاً ووجوداً ويحدث شيء آخر منفصل الوجود والذات عنه بل كاشتداد الحرارة في نفسها فإنّ ذات الحرارة لو كانت في كلّ آن من الآنات المفروضة في زمان حركته الاشتدادية موجوداً بوجود آخر يلزم منه تتالي الآنات وتركّب المسافة والحركة من الغير المنقسمات ، وهو محال قد علمت استحالته في مباحث الجزء فلا محالة لتلك الحرارة الاشتدادية وجود واحد مستمر ، وله في كل جزء من أجزاء ذلك الزمان نوع آخر من الحرارة كما هو مذهبهم من أنّ مراتب الحرارة أنواع متخالفة كما بيّناه ومع ذلك كلّها موجودة بوجود واحد تدريجي فليس بمحال كون معان مختلفة متحدّة في الوجود بمعنى أنها منتزعة مفهوماً عن موجود واحد كما كانت منتزعة مفهوماً عن موجودات كثيرة إنّما المحال اتحاد حرارة أخرى بالفعل مع حرارة أخرى بالفعل ، وكذا صيرورة ذاتين موجودتين ذاتاً واحدة موجودة لأنّ كل وجود بالفعل له تعين خاص بالفعل ومع محال أن يصير هذا التعين بعينه ذلك التعين بعينه ، وكذا كل ماهية لها حد خاص ومفهوم محصل يمتنع أن يصير ماهية أخرى لها حدّ آخر ومفهوم محصل آخر لامتناع أن يحمل على مفهوم الانسان مفهوم الفرس حملا ذاتيا أوليّاً ، كيف وكل ماهية من حيث هي ليست إلّا هي ، وأمّا كون الماهيّات المتعددة بحسب المعنى والمفهوم موجودة بوجود واحد فليس ذلك مما يمتنع عند العقل كليّاً إلّا ماساق إليه البرهان في بعض الماهيات كماهية الواجب والممكن والقوة والفعل والجوهر والعرض ، وكالمتضادين والأعدام والملكات ونحوها مما قام البرهان على أنّها لا يمكن أن تكون موجودة بوجود واحد .

وقوله : هذا أيضاً يقتضي هيولى مشتركة .

✡ آنية وهي التي يقال ان للمتحرك في كل آن من آنات زمان الحركة فرد غير الفرد الذى في آن القبل وغير الفرد الذى في آن البعد ومعلوم ان الصنف الاول هو الفرد الواحد الذى في عين وحدته ذو مراتب متفاوتة بالكمال والنقص في الوجود ويصدق عليه مفاهيم مختلفة ـ س ره .

قلنا : نحن لانمنع أن يكون لمثل هذا الشيء المتبدّل وجود ذاته في الاستكمال تعلّق مّا بجوهر مادي واقع تحت الحركة والزمان[١] ، وأمّا قوله وتجدّد مركب لا بسيط فغير مسلّم إن أراد به المركّب الخارجي في ذاته لأنّ كل وجود صوري لا تركيب فيه خارجاً سيما الّذي قد تهيّأ لأن يصير عقلا بالفعل ، وإن أراد به النوع الخارجي المركب منه ومن المادة البدنية فهو مسلم ولا انتقاض في ذلك .

وأمّا الحجّة الخاصّة الأُخرى الّتي ذكرها في الشفاء فقوله لو كانت النفس صارت صورة شيء من الموجودات بالفعل إلى قوله وقد نراها تقبل صورة اخرى .

قلنا : في تحقيق هذا المقام إنّ النفس في أول ما افيضت على مادة البدن كانت صورة شيء من الموجودات الجسمانيّة[٢] فكانت كالصور المحسوسة والخيالية لم يكن في أوّل الكون صورة عقليّة لشيء من الأشياء ، كيف ومن المحال أن يحصل من صورة عقلية ومادة جسمانية نوع جسماني واحد كالإنسان بلا توسط استكمالات واستحالات لتلك المادة ، إذ ذاك عندي من أمحل المحالات وأشنع المحذورات ، فإنّ وجود المادة القريبة للشيء من جنس وجود صورته إذ نسبة الصورة إليها نسبة الفصل المحصّل للجنس القريب إليه ، فالنفس في أوائل الفطرة كانت صورة واحدة من موجودات هذا العالم إلاّ أنّ في قوتها السلوك إلى عالم الملكوت على التدريج فهي أولا صورة

---

(١) اى المادة بمعنى المتعلق - س ره .

(٢) أى صورة نوعية له فكانت كالصور المحسوسة بل انزل منها فى الفعلية لقبول النفس التحولات الاستكمالية دونها لتأبيها وتعصيها عن القبول ولذا قال تعالى «خلق الانسان ضعيفاً» وان كان ذلك القبول و هذا الضعف خيراً من تلك الفعلية بكثير ، ولايخفى ان ظاهر جواب المصنف لايطابق ايراد الشيخ لان الصورة فى كلام المصنف قدس سره هى الصورة النوعية وفى كلام الشيخ الصورة المعقولة بدليل كلمة صارت و كلمة حينئذ وكلمة أيضاً لكن مراد المصنف قدس سره دفع ما هو منطوق كلام الشيخ وما هو مفهومه بجريان المناط وهو ان النفس قبل ان تعقل شيئاً صورة والصورة تأبى عن قبول صورة اخرى أجاب بما اجاب - س ره .

شيء من الموجودات الجسمانية وفي قوتها قبول الصور العقليّة ولامنافاة بين تلك الفعلية وهذا القبول الاستكمالي لما مرّ من حكاية قول الشيخ إنّ وجود الشيء من شيء قد يكون بطريق الاستكمال وهو سلوك السلسلة الطولية وقد يكون بطريق التفاسد و هو سلوك السلسلة العرضية كما في المعدات فالصورة النفسانية الحسية كمادة للصورة الخيالية وهي كمادة للصور العقلية وهو أول مايفيض عليها أوائل المعقولات ثم ثوانيها على التدريج صائرة إياها كما أشرنا إليه و سنزيدك إيضاحاً أيضاً .

فقوله : ليس في ذات الصورة قوة قبول شيء .

قلنا : لانسلّم بل جهة القبول مضمنة فيها تضمن الفصل في النوع البسيط [1] .

قوله : إنّما القبول في القابل للشيء .

قلنا : نعم ولكن بمعنى آخر فإنّ القبول قد يعنى الانفعال التجددي الّذي يكون لحدوث مقابل الشيء كالمتصل إذا صار منفصلا ، و الماء إذا صار هواءً ، و أمّا القبول بمعنى قوة الاستكمال فالشيء الصوري يمكن اتصافه بالقبول بهذا المعنى بالقياس إلى اشتداده في الكمالية ، و بالجملة القبول قد يكون مصحوباً للعدم الخارجي للشيء وقد يكون مصحوباً للعدم الذهني له والأوّل شأن المادة القابلة [2] والثاني شأن

---

(١) و في الحقيقة هذا القبول الاستكمالي الذي هو غير مصاحب للعدم الخارجي المقابل ليس قبولا بل اضمحلال وجود تحت وجود بمعنى اشتداده ولوكان قبول هنا فبمعنى الاتصاف كما في القبول الذي في الملزوم واللازم كما مر فيمكن تسليم عدم قبول فعلية لفعلية ، ومع هذا لايضر الاتحاد لعدم توقفه عليه ـ س ره .

(٢) الاول في الخلع واللبس والثاني في التغير الاستكمالي الطولي ، وكون الاول مصحوباً بالعدم الخارجي للشيء واضح واما كون الثاني مصحوبا للعدم الذهني فلان الشيء هنا موجود والمفقود كماله المترقب وهو في الذهن ، هذا اذا اعتبر العدم بالنسبة الى ما بعد ويمكن ان يعتبر بالنسبة الى ماقبل فان المعدوم من الشيء ليس ذاته لانه تغير استكمالي ولبس ثم لبس بل نقصه أومفهومه بما هو ناقص وهو امر ذهني ـ س ره .

الصورة المتعلّقة بها [1] ، وأمّا الصورة البريئة من كلّ الوجوه من المادّة فليس فيها كمال منتظر .

وقوله : فإن كان ذلك الغير أيضاً لايخالف هذه الصورة فهو من العجائب فيكون القبول واللاقبول واحداً .

قلنا : ذلك الغير ليست غيريته بأنه بالفعل صورة موجودة بل هو معنى متحد مع هذه الصورة النفسانية اتحاداً في الوجود لأنّ المراد من صورة الشيء عندنا هو وجود ذلك لا المفهوم الكلي منه ، فالصورة لكلّ شيء لاتكون إلّا واحدة بسيطة لكن قد تكون مصداقاً لمعان كثيرة كمالية وقد لاتكون كذلك ، كما إنّه قد يكون وجوداً قويّاً شديداً وقد يكون وجوداً ضعيفاً ناقصاً ، فالنفس إذا قويت تصير مصداقاً لمعان كثيرة كلّ منها إذا وجدت على حدة فربما كانت صورة لنوع ناقص جسماني كالفرس المعقول والشجر المعقول والأرض المعقولة فلكل منها صورة جسمانية إذا وجدت في

---

(١) اى من حيث التعلق بها وفيه اشارة الى ان القبول فى الصورة للصورة الكمالية فى السلسلة الطولية العروجية باعتبار التعلق بالمادة والا فلا قبول ولا تحول فى الصورة من حيث هى صورة كما قال واما الصورة البريئة الخ و لتعلق ما بالهيولى يتصحح قبول التحول من العقل بالفعل الى العقل الفعال فى الكمال و منه الى ما شاء الله بل الصور المحدودة المثالية لاتقبل الاستكمال لتجردها عن الهيولى ومن هنا ليست الاخرة دار الترقى و الاستكمال و ان صار شاهدها و مشهودها اصفى بحسب طول العهد عن الدنيا وشدة الاقبال على العقبى فان الدنيا مزرعة الاخرة والاخرة دار الحصاد . «گندم از گندم بروید جو ز جو» لكن تصفية كتصفيه الحبوب عن التبن والنخالة تجوز ، والجواب الاوضح ان يقال نحن أيضاً نقول الصورة لاتقبل الصورة الاخرى من حيث المهية كيف وعرف الشيخ صورة الشىء بمهيته التى هو بها هو والمهية لاتصير مهية اخرى والوجود يقبل الضعف و الشدة والقبول المصحوب للقوة الانفعالية موجود باعتبار مادة البدن وهيولاه كما التزم قدس سره قبل هذا باسطر كيف والعقل الهيولانى فى النفس للمعقولات كالهيولى الاولى للطبيعيات والتزام القبول بمعنى الاتصاف توسيع لدائرة الجواب - س ره .

الخارج أعني في المواد الجسمانية كانت صورة نوع مادي ، وإذا وجد المعقول منها في عالم العقل كان متحداً بجوهر عقلي لايلزم أن يكون صورة ذاته [1] أو نحو وجوده العقلي بل معنى من المعاني المتحدة به على وجه أعلى و أشرف من اتّحاده بالصور الجسمانية الدنية ، لأنّ الوجود العقلي وجود عال شريف قد يوجد منه جميع المعقولات بوجود واحد لا كوحدة الأجسام وما فيها .

وقوله : وإن كان يخالفه فيكون النفس لامحالة إن كانت هي الصورة المعقولة قد صارت غير ذاتها .

قلنا : لم تصر غير ذاتها بالعدد بل غيرها بالكمال والنقص أو بالمعنى والمفهوم مع بقاء الوجود الّذي كان وقد صار أفضل وأشرف .

وقوله : بل النفس هي العاقلة ، و العقل إنّما يعنى به قوتها الّتي بها يعقل أو يعنى به صور هذه المعقولات ، ولأنّها في النفس تكون معقولة فلا يكون العقل و العاقل و المعقول شيئاً واحداً .

قلنا : أمّا كون المعنى الأوّل هو العقل بالفعل فغير صحيح لأنّ تلك القوّة سواء اُريد بها استعداد النفس [2] أو ذاتها الساذجة [3] عن صور المعقولات في

(١) اى وجود المعقولات اشراقات ذات النفس و ظهور ذاتها لا ان وجودها كنه ذات النفس ومقام اللطيفة الخفية فوجودها الظهوري وجود المعقولات بلا تجاف ـ س ره .

(٢) فكما ان الموجود الحقيقي هو الوجود والموجود المجازى المشهوري هو الماهية والابيض الحقيقى هو البياض و المشهورى هو الموضوع كذلك العقل بالفعل هو الصورة المعقولة لا النفس التى عندهم موضوعها بل هى بالقوة فى معقوليتها لنفسها ولذا اجاب قدس سره فى كتبه عن اشكال كون العقل الهيولانى بالقوة فى كل المعقولات مع كونه عقلا لنفسه ومعقولا لنفسه قبل كونه عاقلا لاوائل المعقولات وثوانيها بان عاقليته لنفسه أيضا قوة العاقلية وان كان له علم بنفسه توهمى وخيالى ـ س ره .

(٣) ان قلت : ذاتها الساذجة جعلها الشيخ عاقلة ، قلت : لا ، بل العاقلة عند ذاتها من حيث الاضافة الى المعقولات بحيث يكون الاضافة داخلة والمضاف اليه خارجا ـ س ره .

ذاتها محال أن يكون هي بعينها عين العقل بالفعل و إلّا لكان شيء واحد بعينه قوّة وفعلا جهلا وعلماً ، وأمّا كون تلك الصور المعقولة عقلا بالفعل على مازعمه من أنّ الجوهر النفساني الّذي هو صورة كماليّة للحيوان البشري اللحمي كان عاقلالها و هو في ذاته كما قلنا فذلك قد كشفنا عن استحالته و أوضحنا فساده من الجانبين ، أمّا من جانب النفس فالذات العارية من العقل كيف تعقل صور عقليّة مباينة الذات لها خارجة الوجود عن وجودها ، و أيضاً ثبوت الشيء للشيء مطلقاً كما إنّه فرع لثبوت المثبت له إن ذهناً فذهناً وإن خارجاً فخارجاً لأنّ البرهان قائم على أنّ ماهو معدوم في ظرف من ظروف الوجود أوفي عالم من العوالم فلا يمكن وجود شيء آخر له في ذلك الظرف أو العالم ضرورة إنّ الموجود لايوجد إلّا لموجود لالمفقودفكذلك حال الوجود العقلي للموجود في عالم العقل ؛ فانّ الوجود العقلي الصرف المجرد عن المواد وعلائقها لايمكن ثبوته لشيء إلّا وله في ذاته مثل هذا الوجود بأن يكون عقلا ومعقولا بالفعل ، فالمعقول بالفعل لايثبت إلّا لمعقول بالفعل كما إنّ المعقول بالقوّة وهوالصور المادية لايثبت إلّا لمعقول بالقوّة كالأجسام والمقادير الّتي هي ذوات الأوضاع ؛فقد علم أنّ النفس قبل أن تصير ذاتاً معقولة لايثبت لها صورة من العقليات اللّهم إلّا بالقوّة كالصور الخيالية والوهمية قبل أن أشرقت على الخيال وعلى تلك الصور نورالعقل الفعال . وأمّامن جانب تلك الصور العقليّة[1] فقد علمت بالبرهان الّذي ألهمني الله به إنّ تلك الصور بعينها مع قطع النظر عن جميع ماعداها هي معقولة الهويات في ذاتها سواء وجد شيء في العالم عقلها أولم يوجد ؛ فاذا كانت هي مع قطع النظر عن تلك النفس معقولة فهي في حد ذاتها عاقلة لذاتها فلا محالة كانت النفس متحدة بها ، وهذا هو مطلوبنا .

واعلم أنّ الشيخ مع كونه من أشد المصرّين في إنكار القول باتحاد العاقل

---

(١) حاصله ان تلك الصورة العقلية وان كانت عقلا بالذات اذ علمت ان النفس عقل بسببها عندهم الا ان الصورة عقل لذاتها لا عقل للنفس العارية - س ره .

والمعقول في سائر كتبه لكن قد قرر هذا المطلب في كتابه الموسوم بالمبدء والمعاد ، وأقام الحجة عليه في الفصل المترجم بأنّ واجب الوجود معقول الذات وعقل الذات ، ولست أدري هل كان ذلك على سبيل الحكاية لمذهبهم لأجل غرض من الأغراض أو كان اعتقادياً له لاستبصار وقع له من إضائة نور الحق من اُفق الملكوت ، و الّذي ذكره المحقق الطوسي في شرح الإشارات اعتذاراً عن إيراد الشيخ هذا المذهب هناك ، وقد سماه هذا الشارح حين شرحه لهذا المقام مذهباً فاسداً إنه قد صنف هذا الكتاب تقريراً لمذهب المشائين من أصحاب المعلّم الأول في المبدأ والمعاد حسب ما اشترطه في صدر تصنيفه ذلك ، فعلى ماذكره يعلم أنّ تحقيق هذا المطلب الشريف كان وقفاً على الأوائل لم يتوارثه أحد من علماء النظار أولي البحث و الاعتبار ، لولا أن من الله به على بعض الفقراء المساكين وشرح صدره بقوة العزيز الحكيم .

فصل (٩)

(في قول المتقدمين ان النفس انما تعقل باتحادها بالعقل الفعال) (١)

إنّ المشهور في كتب القوم من حكماء الدورة الإسلامية إنّ هذا المذهب أيضاً كالمذهب الأوّل باطل ، فانه أيضاً قريب المأخذ من الأوّل فذكروا في بطلانه إنّ العقل الفعال إما أن يكون شيئاً واحداً بعيداً عن التكثر أو يكون ذا أجزاء وأبعاض والأوّل يوجب أن يكون المتحد به لأجل تعقل واحد عقل جميع المعقولات ، لأنّ المتحد بالعاقل ولجميع المعقولات لابدّ و أن يعقل كل مايعقله ، و إن كان يتحد

---

(١) اعلم ان للعقل الفعال وجوداً فى نفسه ووجوداً لانفسنا انما تتحد بوجوده لانفسنا لابوجوده في نفسه لنفسه ولوجوده لانفسنا مراتب لانهاية لها وان كان ذاته بذاته واحدة فالتعدد فى ظهوره فاذن لايلزم ما ذكروه من انه يلزم ان يعلم النفس جميع مايعلم العقل الفعال و ان يعلم كل نفس متحدة به جميع مايعلم نفس اخرى متحدة به ولا ماذكره الشيخ الرئيس - س ره .

ببعضه لا بكلّه وجب أن يكون للعقل الفعال بحسب كل تعقل ممكن الحصول للإنسان جزء لكنّ التعقلات الّتي يقوى البشر عليها غير متناهية فإذن العقل الفعال مركب من أجزاء مختلفة الحقائق غير متناهية لأنّ المعقولات المختلفة الحقائق غيرمتناهية، ثمّ كل من تلك المعقولات يمكن حصولها للأنفس الغير المتناهية فيكون تعقل زيد مثلا للسواد مثل تعقل عمرو ؛ فإذن يكون للعقل الفعال بحسبها أجزاء غير متناهية متحدة بالنوع لامرة واحدة بل مراراً غير متناهية كل منها غيرمتناهية متحدة بالنوع، و هذا مع مافيه من المحالات يلزمه محال من جهة أُخرى و هو أنّ تلك المتحدات بالنوع لايتمايز بالماهية و لوازمها بل بالعوارض الممكنة الافتراق وذلك لايجوز إلاّ بسبب المادة و العقل الفعال مجرد عنها فأجزاؤه أولى بالتجرد فهي غير متمايزة بالعوارض فهي غيرمتكثرة فالعقل الفعال بسيط وقد فرض مركباً هذا خلف فالقول باتحاد النفس بالعقل الفعال محال ، هذا ماذكره المتأخرون في كتبهم مطبقين على بطلان هذا المذهب ، وإليه أشار الشيخ في الإشارات بعد حكاية هذا المذهب بقوله : و هؤلاء بين أن يجعلوا العقل الفعال متجزيا قد يتصل منه شيء دون شيء أويجعلوا اتصالا واحداً به يجعل النفس كاملة واصلة إلى كلّ معقول .

أقول : هذا المذهب كالّذي قبله لماكان منسوباً إلى العلماء الفاضلين المتقدمين في الحكمة و التعليم لابد وأن يكون له وجه صحيح غامض يحتاج تحقيقه إلى بحث شديد و تفحص بالغ مع تصفية للذهن و تهذيب للخاطر و تضرع إلى الله تعالى و سؤال التوفيق و العون منه ، وقد كنا ابتهلنا إليه بعقولنا و رفعنا إليه أيدينا الباطنة لاأيدينا الدائرة فقط ، وبسطنا أنفسنا بين يديه و تضرعنا إليه طلباً لكشف هذه المسألة وأمثالها طلب ملتجيء ملجأ غير متكاسل حتى أنار عقولنا بنوره الساطع ، و كشف عنا بعض الحجب والموانع ، فرأينا العالم العقلي موجوداً واحداً يتصل به جميع الموجودات الّتي في هذا العالم . و منه بدؤها و إليه معادها ، وهوأصل المعقولات و كل الماهيات من غير أن يتكثر و يتجزى ، ولا أن ينقص بفيضان شيء منه ، ولا أن يزداد باتصال شيء إليه ، لكن موضع اثبات هذا الجوهر و أحكامه ليس هاهنا بل سيأتي من ذي

قبل إنشاء الله تعالى ، والّذي يليق أن يذكرها هنا ما يسكن به صولة إنكار المنكرين لاتصال النفس بذلك العالم في إدراك كل معقول ، و يضعّف به شدة استبعادهم إياه عن سنن الصواب أُمور ثلاثة .

أحدها إنه قد مرّ إنّ النفس إذا عقلت شيئاً صارت عين صورته العقلية ، وقد فرغنا من اثباته بالبرهان و حلّلنا الشكوك الّتي فيه .

و ثانيها إنّ العقل هو كل الأشياء المعقولة و البرهان عليه ممّا اقمناه في موضع آخر ، و معنى كونه كلّ الأشياء المعقولة ليس أنّ تلك الأشياء بحسب أنحاء وجوداتها الخارجية الخاصة بواحد واحد صارت مجتمعة واحدة[1] فإنّ ذلك ممتنع فإنّ الماهية الفرسيّة لها وجود في الخارج مع مقدار ووضع ولون ومادة ، ولها أيضاً وجود عقليّ خاص مع لوازم و صفات عقلية يتحد معه في ذلك الوجود الخاص كاتحاد الماهية و أجزائها بالوجود الخاص بها إما خارجاً أو عقلاً فكما إنّ لكل من النوعيات وجوداً حسّياً يتمايز به أشخاصها ويتزاحم تزاحماً مكانياً كذلك لكل منها وجود عقلي مخصوص يتباين بحسبه أنواعها و يتزاحم في ذلك الوجود فيكون المعقول من الفرس شيئاً و من النبات شيئاً آخر جعلاً و وجوداً ، بل المراد إنه يمكن أن يكون جميع الماهيات الموجودة في الخارج بوجودات متعددة متكثرة كثرة عددية و في العقل بوجودات متكثرة كثرة عقلية موجوداً بوجود واحد عقلي هو بعينه جامع جميع المعاني مع بساطته و وحدته .

و ثالثها إنّ وحدة العقول ليست وحدة عددية هي مبدء الأعداد كوحدة الجسم

---

(١) اى صارت الاشياء شيئاً واحداً فان المتعدد بهذا المعنى محال ، وليس ايضاً معناه ان الوجودات من غير ان تصير مجتمعة في واحد كانت واحدة حيث انها كعكوس و اظلال لواحد فان هذا معنى الوحدة في الكثرة و كلامنا في الكثرة في الوحدة، وهذا في مقام الفعل والظهور و كلامنا في مقام الذات والخفاء فالمعنى ان العقل وجود واحد بسيط هو النحو الاعلى لكل الاشياء المعقولة وهو بوحدته و بساطته يعادل الكل التي هي أيضاً ظهوراته وشؤونه و هو رتقها و هي فتقه وهو لفّها و هي نشره - س ره - .

مثلا و وحدة السواد واللون أو الحركة بل وحدة اُخرى ، و الفرق بين الوحدتين في المعنى إنّ هذه الوحدة الّتي في الأجسام والجسمانيات إذا فرض أن يوجد اُخرى مثلها صار المجموع أعظم أو أكثر فإنّ الجسمين أعظم من جسم أحدهما، و كذا السوادان ليس حالهما كحال أحدهما بل لابدّ و أن يحصل تغيّر في الوجود ، و هذا بخلاف الوحدة العقلية فإنا لو فرضنا وجود ألف عقل مثل هذا العقل لكان حال الواحد في وحدته كحال ذلك الألف في كثرته ، مثال ذلك معنى الإنسان بما هو إنسان فإنك إذا أضفت إلى هذا المعنى معنى هو مثله في الحقيقة مع قطع النظر عن العوارض اللاحقة من الوضع و المقدار و الأين و غيرها فلم تجده في ثانويته ولا المجموع في إثنينيّته إلّا كما تجد الأول في وحدته ، ولذلك قال صاحب التلويحات صرف الوجود الّذي لا أتم منه كلما فرضته ثانياً فإذا نظرت إليه فإذن هو هو إذ لاميز في صرف شيء[1]، فإذا تقررت هذه المسائل فنقول : إنّ النفس الإنسانية من شأنها أن تدرك جميع الحقائق و تتحد بها كما علمت ، و من شأنها أن يصير عالماً عقلياً فيه صورة كلّ موجود عقلي و معنى كل موجود جسماني ، فإذا فرض أن

---

(١) هذا قياس برهاني صورته هكذا : صرف الوجود صرف الشيء و كل صرف شيء لاميز فيه، اما الصغرى فواضح و اما الكبرى فلا ستلزام الخلف لان صرف البياض مثلا اى نفسه بلا شوب وخلط بغيره من الغرائب والاجانب عن ذاته اذا فرض اثنين مثلا فاما ان يكون التعدد بالموضوع و اما ان يكون الموضوع واحداً والزمان متعدداً او غير ذلك و على اى تقدير لم يكن ما فرض صرفاً صرفاً بل مخلوطاً بالغير هذا خلف فالبياض الصرف الذى عقلته عقلته بالحد والحقيقة والذى عقله زيد والذى عقله العقل الفعال واحد وهو هما بعينه و هما هو بعينهما لا انهما امثال كما الزم الشيخ و غيره والا لكانت افراداً فلم يكن كليا عقليا و نقلنا الكلام الى القدر المشترك بينهما و يتسلسل فكما ان انصاف الاقطار متحدة النهايات فى المركز كذلك الخطوط الشعاعية المعنوية من العقول متحدة فى المعقول و كذلك المعلوم الحضورى من كل نفس فمد لول انالى كمد لوله لغيرى بعد التعرية من الطوارى ـ س ره ـ

يوجد فيها معنى من المعاني العقلية كمعنى الفرس العقلي مثلا وقد قرّرنا إنّ المعنى العقلي الواحد بالحدّ والنوع دون التشخص و الوضع لا يمكن تعدده بالوجود إلّا بأمر زائد على معناه وحدّه فالفرس العقلي الموجود في العقل الفعال و الفرس العقلي الموجود في النفس عند ما صارت به عقلا بالفعل لا يمكن تعددهما من جهة المعنى و الحقيقة بل من جهة زائدة على الحدّ والحقيقة ، فما في النفس و ما في العقل الفعال من الفرس العقلي أمر واحد ، و قد مر أيضاً إنّ النفس يتحد بكل صورة عقلية أدركتها فيلزم اتحادها بالعقل الفعال الموجود فيه كل شيء من هذه الجهة لا من جهة ما لم يدركه من العقليات ، فكل نفس أدركت صورة عقلية اتحدت مع العقل الفعال اتحاداً عقلياً من تلك الجهة ، و لمّا كانت المعاني كلها موجودة فيه بوجود واحد من غير لزوم تكثر فيه و هي مما يصح أن يوجد في أشياء متفرقة فكما لا يلزم من صيرورة تلك المعاني متكثرة الوجود في مواطن أُخرى غير موطن العقل كون العقل منقسماً متجزياً بسبب وجودها فيه وجوداً مقدساً من شوب الكثرة و التجزية فكذلك لا يلزم من اتحاد النفوس الكثيرة من جهة كمالاتها المتفننة بالعقل الفعال تجزية العقل الفعال ، ولا يلزم أيضاً نيل كل من النفوس كل كمال و كل فضيلة، ومن أشكل عليه ذلك فلذهوله عن كيفية الوحدة العقلية [١] و قياسها على الوحدة العددية ، ألا ترى إنّ الانسان متحد بالحيوان و كذا الفرس و الثور والأسد كل منها متحد مع ما يتحد به الآخر ثم لا يلزم من ذلك اتحاد بعضها مع بعض ، وذلك لأنّ وحدة الحيوان وحدة مرسلة، والوحدة المرسلة يمكن فيها اتحاد المختلفات بحسبها ، و كذلك

---

(١) فانها وحدة حقة ظلية «الم تر الى ربك كيف مد الظل» فالعقلي الكلي موجود ذو شئون فكل تعين معقول شأن ذاتي له فاذا اتحد العاقل بشأن منه لايلزم اتحاده بالشئون الاخرى والاتحاد بعنوان لايلزم منه الاطلاع على عنواناته ألاترى ان النفس علم وقدرة وارادة و عشق بذاته لذاته و غير ذلك و كل نفس يعلم ذاته و لا ينفك عن ذاته و مع ذلك لايعلم هذه بل كل موجود يعلم الواجب ولا يعلم بالعلم - س ره -

حال الوحدة العقلية لا يأبى عن اجتماع المعاني الكثيرة فيها ، فالحيوان العقلي كالحيوان المرسل قد يتحدفيه الحيوانات العقلية .

قال المعلم الأول في كتاب أثو لوجيا : إنّ العالم الأعلى هو الحي التام الّذي فيه جميع الأشياء لأنه أبدع من المبدع الأول التام ، ففيه كل نفس و كل عقل، و ليس هناك فقر ولا حاجة البتة لأنّ الأشياء التي هناك كلها مملوءة غنى و حياة كأنها حياة تغلي و تفور ، و جري حياة تلك الأشياء إنما ينبع عن عين واحدة لا كأنها حرارة واحدة أوريح واحدة فقط بل كلّها كيفية واحدة فيها كل كيفية يوجد فيها كل طعم .

وقال فيه أيضاً : إنّ اختلاف الحياة والعقول هاهنا إنما هو لاختلاف حركات الحياة و العقل فلذلك كانت حيوانات مختلفة و عقول مختلفة إلّا أنّ بعضها أنور و أشرف من بعض[1] ، و ذلك إنّ من العقول ماهو قريب من العقول الأولى فلذلك صار أشدّ نوراً من بعض ومنها ماهو ثان وثالث فلذلك صار بعض العقول الّتي هاهنا إلهية و بعضها ناطقة و بعضها غير ناطقة لبعدها عن تلك العقول الشريفة ، و أما هناك فكلّها ذو عقل فلذلك صار الفرس عقلا وعقل الفرس فرس ولايمكن أن يكون الّذي يعقل الفرس إنما هو عاقل الإنسان فإنّ ذلك محال في العقول الأولى[2] ، فالعقل الأول

---

(١) مراده باختلاف حركات الحياة اختلاف حركات المواد واختلاف الامزجة، واما جعل الحركة هي الصدور والجهات هي الجهات الفاعلية من الوجوب والامكان ونحوهما كما سيذكرالمصنف قدس سره فمع بعده يناسب الاختلاف النوعي في المعاليل لاالشخصي و اختلاف العقول الناطقة والالهية في كلام المعلم ليس نوعياً و اختلاف الغير الناطقة معها و في انفسها وان كان نوعياً الا انه ليس من اختلاف الوجوب والامكان في العقول الاولى العرضية لانها معلولات لها ، الاترى ان نوع النفس الناطقة عندهم من رب نوعه او من جهة واحدة في العقل الفعال و اختلاف اشخاصها من الجهات القابلة من امزجة المواد و اختلاف الاستعدادات ، ثم ان المراد بحركات العقل اعم من الحركات الفكرية - س ره .

(٢) اى لا يمكن ان يكون ماهو عقل للفرس يكون عقلا للانسان لا انه لا يمكن ان٭

إذا عقل شيئاً كان هوو ما عقله شيئاً واحداً[1]، فالعقل الأول لا يعقل شيئاً لاعقل له بل يعقله عقلا نوعياً وحياة نوعية، وكانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة فكذا العقل الشخصي ليس بعادم للعقل المرسل، فإذا كان هذا هكذا فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس هو بعادم للعقل الأول، و كل جزء من أجزاء العقل هو كل ما يتجزى به عقل فالعقل للشيء الّذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فإذا صار بالفعل صار خاصاً و أخيراً بالفعل، و إذا كان أخيراً بالفعل صار فرساً أو شيئاً آخر من الحيوان، و كلما سلكت الحياة إلى أسفل صار حياً دنياً خسيساً، و ذلك إنّ القوى الحيوانية كلّما سلكت إلى أسفل ضعفت وخفيت بعض أفاعيلها فحدث منها حيوان دنيّ ضعيف، فإذا صار ضعيفاً احتال له العقل الكائن فيحدث الأعضاء القوية بدلا عن قوته كما لبعض الحيوان أظفار و مخالب ولبعضه قرون و لبعضه أنياب على نحو نقصان الحياة فيه انتهى كلام المعلم الأول.

ولا يخفى ما فيه من التحقيق و التنوير لجميع ما ادّعيناه و قرّرناه في هذا الفصل إلاّ أنّ في بعض كلماته ما يحتاج إلى التفسير حذراً من غفلة الناظرين فيها عنه وعدم تفطنهم به، فقوله لاختلاف حركات الحياة والعقل أراد به اختلاف الجهات العقلية الّتي في العقول الأولى كالوجوب و الإمكان و الشدة و الضعف و اختلاف الحيثيات الناشئة من جهة قربها وبعدها عن المبدع الأول، فالمراد بالحركة هاهنا

✿يتعقل الانسان اذ لا حجاب في المفارقات وقد مرفي كلام المعلم المنقول في مبحث المثل ان كلها في كلها كيف و كل منها يعلم الحق تعالى والعلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول و سينقل في مبحث علم الله تعالى عن المحقق الطوسي ما يؤيد ما قلناه ـ س ره.

(١) اى ماعقله من الصورة الكلية و هى معقولة بالعلم الحصولي للاصنام التى تحته و حينئذ شاهد للمصنف و يؤيده قول المعلم عقلا نوعياً اوالمراد بما عقله هوالنحو الاعلى من فعليات اصنامه فيكون علمه بذاته بالعلم الحضورى علمه باصنامه حضورياً و حينئذ لا شاهد فيه على اتحاد العاقل بالمعقول من غيره وقوله لا يعقل شيئاً لاعقل له ارادان الجزئي الداثر ليس علماً له اذ يلزم التغير فى علمه ـ س ره.

هو الصدور لا التغير بوجه من الوجوه ، و المراد من اختلاف الحركة إمّا بحسب الكيف فكالوجوب و الإمكان و الوجود و الماهية فانّ الصادر من جهة الوجوب و الوجود غير الصادر من جهة الماهية والإمكان ، وأما بحسب الكم فكدرجات القرب و البعد من الأول فالصادر عن العقل العالي[١] القريب من الأول تعالى أشرف من الصادر عن العقل النازل كما يستفاد من كلامه ، و قوله إنّ من العقول ما هو قريب من العقول الأولى أراد بالعقول الأولى العقول المفارقة بالفعل و بالأخرى ماهيات الأنواع و صورتها العقلية وهي على درجات متفاوتة أوائلها كالعقول الإنسانية و ثوانيها كالحيوانية و ثوالثها كالنباتية ، و قوله فانّ ذلك محال في العقول الأولى أراد بها العقول الّتي في الطبقة النازلة[٢]، وقوله وكانت الحياة الشخصية ليست بعادمة للحياة المرسلة أراد بالحياة المرسلة ماهية الحيوان و بالعقل المرسل صورتها[٣]

---

(١) هذا يوافق ما قلنا من ان صدور هذه الانواع و صورها العقلية من نفس ذوات العقول العرضية التى فى الطبقة المتكافئة ، واما الجهات التى قال بها المصنف قدس سره فهى من باب علة المعدة اذ المراد بها مافى العقول الطولية و اما القرب والبعد فيما هى من الطبقة العرضية فمن جهة ان نسبة الارباب الى الارباب نسبة الاصنام الى الاصنام - س ره -

(٢) لان لكل من ارباب الاصنام التى فى الطبقة المتكافئة مقاماً معلوماً فالذى هو عقل الفرس و ذو عناية به لا يكون عقلا للبقر و ذا عناية به و هكذا بخلاف العقول فى قوله اراد بالعقول الاولى العقول المفارقة بالفعل فانها اعم مما فى الطبقة الطولية وما فى الطبقة العرضية - س ره -

(٣) لا ارى وجهاً لتخصيصه الحياة المرسلة بالكلى الطبيعى و العقل المرسل بالكلى العقلى المشترك بالفعل بل يجرى كلا هما فى كليهما و ليس المقصود فى كلام المعلم التنظير لاتحاد العقل الكائن بالعقل بالفعل الاول باتحاد الفرد بالكلى الطبيعى او الكلى العقلى ان كانت من الاصول الموضوعة ان الكلى الطبيعى موجودة بعين وجود الشخص فهذا عندى نظير لاتحاد العقل الجزئى بالعقل الكلى اى الكلية بمعنى السعة و الحيطة الوجودية وحاصل كلام المصنف قدس سره التفرقة بين ماهية الحيوان من حيث التحقق ✿

العقلية الكلية ، و كل منهما بحسب الاعتبار غير العقل بالفعل الاول مع اتحادهما معه في الوجود ، فالماهية من حيث هي يحتمل الكلية و الجزئية و التجرد والتجسم و غير ذلك من الأحوال ، وأما صورتها العقلية فهي لامحالة أمر مشترك بالفعل بين أفرادها الموجودة أو المفروضة ، و أما العقل بالفعل الأول فهو نحو وجودها و تعينها العقلي الجامع لكثير من التعينات ، و قوله فالعقل الكائن في بعض الحيوان ليس بعادم للعقل الأول أراد بالعقل الكائن فيه ماهيته العقلية و هي ليست بعادمة للعقل المفارق لأنها متحدة به [1]، و قوله و كلّ جزء من أجزاء العقل أراد به الأجزاء المعنويّة الّتي هي قد تكون صوراً عقلية للأجزاء الخارجية كالأعضاء المعقولة للحيوان المعقول من رأس معقول و يد معقولة و رجل معقولة فانّ حكم كل منها كحكم المجموع في أنحاء الوجود كالمعقولية والمحسوسية[2]، وقوله فالعقل للشيء الّذي هو عقل له هو الأشياء كلها بالقوة فاذا صار بالفعل صار خاصاً و أخيراً بالفعل ، إعلم أنّ المراد بالقوة والفعل هاهنا غير المعنى المشهور فانّ المراد هاهنا بالقوة كون الوجود

✿ بالحياة المرسلة الطبيعة‌اى اللابشرط المقسم للتجرد والتجسم وغير ذلك وبين الكلى العقلى النوعى الموجود بالوجود التجردى الجمعى و بين العقل الخارجى الذى هورب الصنم ، واتحاد الثلاثة باعتبار اتحاد الحقيقة والرقيقة و الماهية والوجود و كون الكلى العقلى بمشاهدة رب النوع عن بعد - س ره .

(١) اقول : هذا تطويل المسافة والاولى ان يقال، العقل الكائن تجلى العقل الاول الذى بازائه فى السلسلة العرضية و الذى هو رب نوعه و تجلى الشيء ظهوره و ظهوره هو هو بوجه ، و ايضاً رب النوع كروح والنوع كالجسد فلهما نوع اتحاد فالكائن مقابل المبدع لان النفس حادثة عند حدوث البدن اوبعين حدوثه وليس المراد به الكون الرابط الذى فى القضايا و ليس عادماً للعقل الذى فى الطبقة المتكافئة لانه متقوم به اولا و متحد به اخيراً - س ره -

(٢) و يمكن حمل كل جزء على تجليات منه كالعقول الكامله الولوية ،وبالجملة ما فى الانسان الكامل و هذا اوفق بماهو منظور المصنف قدس سره من الاستشهاد على اتحاد النفس بالعقل الكلى - س ره .

الواحدمشتملاً بوحدته على ماهيات و معان كثيرة قديوجد في موطن آخر بوجودات متعددة كثيرة كالسواد الشديد إذا قيل إنه هو السوادات الضعيفة بالقوة ليس المراد إنه يمكن أن ينقسم إليها أو يستعد لأن يقبل تلك الأمور و ينفعل عنها بل هناك وجود صرف بلا عدم ،و فعلية محضة بلا قوة كما قررناه ، و كذا المرادبالفعل هاهنا ليس مايقابل القوة بالمعنى المصحوب للعدم بل المراد الأيجادللشيء الجسماني المتخصص بالصفات المادية ، وباقي ألفاظه واضحة لايحتاج إلى الشرح بعد ما تقدم من الأصول المذكورة .

فصل (١٠)

✿ (في تزييف ما ذكره بعض المتاخرين في معنى العلم) ✿

قال : العلم و الشعورحالة إضافية و هي لا توجد إلّا عند وجود المضافين فإن كان المعقول هو ذات العاقل استحال من ذلك العاقل أن لا يعقل ذلك المعقول عند وجوده فلا جرم لاحاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو عاقل إضافة [١] إلى ذاته من حيث هو معقول و تلك الإضافة هي التعقل ، وأما

---

(١) هذا سخيف جداً و كيف يكون الاضافة في واحد بسيط كالمجردات و لاتغاير بالحيثية كما يأتي و تغاير مفهومي العاقل والمعقول انما هو في ناحية الصادق والمحمول لا في ناحية المصداق والموضوع و في كل موضوع يقال هل يكفي حيثية واحدة لصدق مفهومين ام لا ، لا كلام في تعدد المفهوم في ناحية المحمول ، انما الكلام في المحكي عنه وغاية ما يمكن ان يقال من قبل القائل بالاضافة في التعقل ان لاعلم للعاقل لذاته اولغيره الا عند الالتفات الى ذاته او الى صورة غيره و ذلك الالتفات اضافة و هذا ايضاً باطل لان الالتفات علم بالعلم و هو لم يكن متحققاً لا العلم ،كيف و في كل علم بغيره مضمن علمه بذاته ، و كل ارادة مراد مضمن ارادة نفسه ، و على ماذكره يلزم ان لابقاء لعلم ما الا عندالعلم بالعلم ، ثم ان العلم بالعلم ايضاً ليس اضافة بل نفس ذلك العلم بحسب المصداق - س ره .

إن كان المعقول غير العاقل ما أمكن لذلك العاقل من حيث هو هو أن يعقل لذلك المعقول من حيث هو هو حالكون ذلك المعقول معدوماً في الخارج؛ فلا جرم لابدّ من ارتسام صورة اُخرى من ذلك المعقول في العاقل ليتحقق النسبة المسماة بالعاقلية بينهما، و على هذه القاعدة استمرت الاُصول المبنية بالأدلة فإنّ الحجة لمّا قامت على أنه لابدّ من الصورة المنطبعة لاجرم أثبتناها و لمّا قامت الدلالة على أنّ العلم ليس هو نفس ذلك الانطباع لاجرم أثبتنا إضافة زائدة على تلك الصورة الحاضرة و لمّا حصرنا الأقسام وأبطلنا ماسوى هذا القسم تعيّن أن يكون الحق هو ذلك انتهى.

أقول: إنّ كلام هذا القائل كمذهبه في غاية الركاكة أما ركاكة مذهبه فقد علمت بالبرهان القاطع الساطع إنّ العلم هو كل وجود صوري مجرد عن المادة، ثم لا شبهة لأحد إذا راجع إلى وجدانه في أنّ العلم كالقدرة من الصفات الكمالية لكل موجود و ليس مجرد الإضافة صفة كمالية لشيء. و أما ركاكة كلامه و بيانه فحيث لم يظهر مما ذكره إنّ العلم أيّ نوع من أنواع الإضافات[١]، فإنّ مقولة الإضافة أيضاً كسائر المقولات و عوالي الأجناس يحتاج في تقوّمها إلى أن يصير نوعاً خاصاً بأحد من الفصول الذاتية المحصلة لأنواع الإضافات، فإنّ ما ذكره جار في جميع الصفات الإضافية بل في أكثر الاُمور المتقررة اللازمة الإضافة كالقدرة و الإرادة و كالشهوة و الغضب و المحبة و الخوف و الألم و الرحمة و أشباهها فيقال مثلا الإرادة حالة إضافية وهي لاتوجد إلّا عند وجود المضافين فإن كان المريد هو

---

(١) و الاضافة المطلقة التي هي جنس الاجناس ماهية ناقصة تحتاج الى الفصول المقسمة، مثل ان يقال العلم اضافة متخالفة الاطراف غير وضعية انكشافية كما ان السطح لا يتم بالكم المطلق الجنسى بل هو الكم المتصل القار الممتد في الطول والعرض فقط، بل لم يظهر من كلام هذا القائل الاضافة المطلقة بالبرهان الامجرد دعوى، و لادعوى بلا دليل نعم تعرض لوجود بعض الشرائط للاضافة او ارتفاع بعض الموانع لهافان الاضافة لابدلها من تحقق الطرفين فتعرض لتحققهما في علم الشيء بنفسه وفي علم الشيء بالمعدوم و هذا غاية القصور في البيان و كان الاولى عدم التعرض لقوله ـ س ره.

ذات المراد استحال من ذلك المريد أن لا يريد ذلك المراد عند وجوده فلا جرم لا حاجة إلى ارتسام صورة أخرى منه فيه بل يحصل لذاته من حيث هو مريد إضافة إلى ذاته من حيث هو مراد و تلك الإضافة هي الإرادة، و أما إذا كان المراد غير المريد ما أمكن لذلك المريد من حيث هو هو أن يريد ذلك المراد من حيث هو هو حالكونه معدوماً في الخارج فلا جرم لابدّ من ارتسام صورة أخرى من ذلك المراد عند المريد أو فيه ليتحقق النسبة المسماة بالإرادة بينهما، و كذا في سائر الصفات حتى القدرة و التحريك و الغضب.

فإن قلت: الشيء الواحد لايمكن أن يكون قادراً و مقدوراً، و كذا لايمكن أن يكون شيء واحد محركاً لنفسه أو غضباناً على نفسه.

قلنا: مجرد مفهوم القدرة لا يأبى عن أن يكون القادر عين المقدور أو غيره، ولكن يعرف ذلك ببرهان خارج عن نفس المفهوم، و كذا إذا حكمنا بأنّ المحرّك غير المتحرك أو الأب غير الابن أو الغضبان غير المغضوب عليه كل ذلك إنما يعرف بحجة أخرى غير مفهوم الطرفين كما بيّنه الشيخ في عدة مواضع من الشفاء و سنعود إلى إيضاحه [1].

فصل (١١)

✿ (في تحقيق أن كون الشيء عقلا و عاقلا و معقولا لا يوجب) ✿
✿ (كثرة في الذات ولافي الاعتبار) ✿

قال الفخر الرازي: إنّ الظاهريين لما استحسنوا هذا الكلام الهائل الشعري ظنوا إنّ العاقل لابد و أن يتحد بالمعقول سواءٌ عقل ذاته أوعقل غيره [2]،

(١) و ذلك القائل يكتفي بتغاير المفهوم - س ره.

(٢) توصيف هذا الامام هؤلاء المحققين بالظاهريين و كلامهم بالهائل الشعري يوجب ان نصفه على مافي بعض الالسنة بانه حريف وأي حريف محتال مختال مغتال كيف ولو كانوا ✿

لكنّ المدققين لما عرفوا فساد القول بالاتحاد زعموا إنّ الشيء إذا عقل ذاته فهناك العقل و المعقول و العاقل شيء واحد .

أقول : الحمد لله الّذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله ،فا نّا با علام الله و تنويره قد أوضحنا سبيل الحق في ما بعد عن در كه كثير من الحكماء فضلا عن الفضلاء بحيث لم يبق لأحد بعد ذلك مجال التردد فيه إلاّ لسوء فهمه أو قصور عقله ، و أما كون الجوهر المجرّد عاقلا لذاته و معقولا لها من غير تكثر فيه ولا حاجة إلى حيثية زائدة على نحو وجوده فلا خلاف لأحد من الحكماء فيه بل الكل معترفون به .

قال الشيخ في المقالة الثامنة من الهيات الشفاء في الفصل الّذي عقده لبيان إنه تعالى تام بل فوق التمام : هو معقول محض لأنّ المانع من كون الشيء معقولا هو أن يكون في مادة و علائقها ، وهو المانع أن يكون عقلا فالبريء عن المادة والعلائق المتحقق بالوجود المفارق هو معقول لذاته ولأ نه عقل بذاته فهو أيضاً معقول بذاته فهو أيضاً معقول ذاته فذاته عقل و عاقل و معقول لا إنّ هناك أشياء متكثرة و ذلك لأ نه بما هو هويّة مجردة عقل ، و بما يعتبر له أنّ هويته المجردة لذاته فهو معقول لذاته ، و بما يعتبر له أنّ ذاته له هويّة مجردة هو عاقل ذاته ، فإنّ المعقول هو الّذي ماهيته المجردة لشيء ، و العاقل هو الّذي له ماهية مجردة لشيء ، و ليس من شرط هذا الشيء أن يكون هو أو آخر بل شيء مطلقاً أعم من هو أو غيره ؛ فالأول باعتبارك إنّ له ماهية مجردة لشيء هو عاقل ، و باعتبارك إنّ ماهيته المجردة لشيء هو معقول ، و هذا الشيء هو ذاته فهو عاقل بأنّ له الماهية المجردة الّتي لشيء و هو ذاته و معقول بأنّ ماهيته المجردة هي لشيء هو ذاته ، و كل من تفكّر قليلاً علم أنّ العاقل يقتضي شيئاً معقولاً ، و هذا الاقتضاء

✻ظاهريين لفهم كلامهم اهل الظاهر وارتضوه و لماشاركوا معكم في قدحهم و حيث ترى الامر على خلاف ذلك فانصف انه مطلب رفيع المثال عزيز المنال ـ س ره .

لا يتضمن إنّ ذلك الشيء آخر أو هو بل المتحرك إذا اقتضى شيئاً محرّكاً لم يكن نفس هذا الاقتضاء يوجب أن يكون شيئاً آخر أو هو بل نوع آخر من البحث يوجب ذلك و يبيّن إنه من المحال أن يكون ما يتحرك هو مايحرّك ، ولذلك لم يمتنع أن يتصور فريق لهم عدد إنّ في الأشياء شيئاً محركاً لذاته إلى وقت أن قام البرهان على امتناعه ، و لم يكن نفس المتحرك والمحرّك يوجب ذلك إذ كان المتحرك يوجب أن يكون له محرّك بلا شرط إنه آخر أو هو ، و المحرك يوجب أن يكون له شيء متحرك عنه بلا شرط إنه آخر أو هو ، و كذلك المضافات نعرف. إثنينيّتها لأمر لا لنفس النسبة والاضافة المفروضة في الذهن انتهى قوله . ومع هذا التوضيح والتأكيد البالغ في وحدة جهتي العاقلية و المعقولية في الذات المجردة الّتي عقلت ذاتها رجع صاحب التشكيك قائلا إنّ الشيء إذا عقل ذاته فلا شك إنّ الذات الموصوفة بالعاقلية هي بعينها الذات الموصوفة بعينها بالمعقولية لكن وصف العاقلية ليس بعينه وصف المعقولية (١)، والّذي يدل عليه إنّ كل ماكان عبارة عن حقيقة الشيء أو عما يكون جزء من حقيقته استحال تصور أحدهما مع الذهول عن الآخر ، و نحن يمكننا أن نحكم على الشيء بكونه معقولا و إن لم نحكم بكونه عاقلا ، و أيضاً يمكننا أن نحكم بكون الشيء عاقلا و إن لم نحكم بكونه معقولاً فاذن العاقلية و المعقولية و صفان متغايران و قد بينا إنهما أمران ثبوتيان فاذن هما أمران ثبوتيان متغايران .

فان قيل : لا يمكن تصوّر الشيء عاقلا إلاّ إذا حكمنا بأنه معقول لذاته و بالعكس فعرفنا إنهما واحد(٢) .

---

(١) يعني ان موضوع الصفتين واحد بعينه واما الصفتان فهما امران متغايران ماهية ووجوداً لا تفكاكهما تعقلا فهما عنده كالعلم والارادة مثلا فينا حيث ان الذات الموصوفة بهما اعني النفس واحدة و هما ضميمتان زائدتان عليه ـ س ره .

(٢) لا يخفى ركاكته اذ على هذا كل متلازمين في التصور واحد وهذا وان اجاب عنه بقوله فاما قوله يستحيل الخ الا ان الغرض انه لا يتوجه السؤال ـ س ره .

فنقول: إنّ للعاقلية حقيقة و للمعقولية حقيقة فلو كان مرجع إحداهما إلى الأُخرى لكان متى يثبت إحداهما يثبت الأُخرى كما إنه لمّا كان المرجع بالإنسان و البشر إلى ماهية واحدة حتى كانا إسمين لمفهوم واحد لاجرم متى ثبت أحدهما ثبت الآخر، و لمّا أمكننا أن نفهم ماهية العاقلية عند الذهول عن المعقولية و كذلك بالعكس عرفنا إنّ ماهيتها مغايرة لماهية المعقولية، و إذا ثبت تغاير الصفتين ثبت تغايرهما عند ما كان العاقل والمعقول واحداً لأنه إذا ثبت تغاير أمرين في موضع ثبت تغايرهما في كل المواضع فالسواد إذا كان مخالفاً للحركة في الماهية كانت تلك المخالفة حاصلة في جميع المواضع.

فأما قوله يستحيل أن يعقل من الشيء كونه عاقلا لذاته إلّا إذا عقل منه كونه معقولا لذاته فنقول: إنّ هذه الملازمة لا يمنع من اختلاف المعلومين فإنّ العلم بالأبوة يلازم العلم بالبنوة و إن كان المعلومان مختلفين في ذاتيهما، أرأيت لو فرضنا كون الشيء محركاً فالعلم بالمحركية هناك يلازم العلم بالمتحركية مع أنه لا يلزم أن يكون مفهوم المحركيّة هو بعينه مفهوم المتحركية، فظهر إنّ كون الشيء عاقلا يغاير كونه معقولا بل الذات الّتي عرضت لها إحداهما هي بعينها قد عرضت لها الصفة الأُخرى، و أما إنّ كونه عقلا يغاير كونه عاقلا و معقولاً فهو أظهر انتهى كلامه.

أقول: هذا الفاضل مع كثرة خوضه في الأبحاث لم يفهم الفرق بين مفهوم الشيء و وجوده، و توهّم إنّ المغايرة في المفهوم عين المغايرة في الوجود، و لم يتفطن بأنّ صفات الله تعالى الذاتية الكمالية كعلمه و قدرته و إرادته و حياته و سمعه و بصره كلّها ذات واحدة و هوية واحدة و وجود واحد، و كذا وجوبه و وجوده و وحدته كلّها حقيقة واحدة بلا اختلاف جهة لا في العقل ولا في الخارج ولا بحسب التحليل بنحو من الأنحاء، و أيضا لا شبهة في أنّ ذاتيات الشيء مفهومات كثيرة و مع ذلك كلّها موجودة بوجود واحد سيّما في البسيط الخارجي و إن كانت في ظرف العقل متعددة، فعلم أنّ كون بعض المفهومات متغايرة في موضع لا يقتضي

تغايرها في الوجود في موضع آخر ، ولم يعلم أنّ اختلاف الصفات الثبوتية في الوجود يوجب التكثر في الذات الموصوفة بها و ذلك يقتضي التركيب في الذات الأحديّة الإلهية . و أيضاً يلزم على ما ذكره أن لا يكون فرق بين العاقلية و المعقولية وبين الأبوة و البنوّة فكما جاز عنده اتصاف الشيء الواحد بكونه عاقلا لذاته و معقولا لذاته مع تغاير الوصفين في الهوية و الذات فليجز عنده كون الشيء أباً لنفسه وإبناً لنفسه ، وكذا الحال في كون الشيء محركاً لنفسه ومتحركاً عن نفسه ، فما الفرق بين القبيلين عنده إذا كان في جميع تلك الصفات كانت المغايرة بين الطرفين مفهوماً و ذاتاً و ماهية ووجوداً فلماذا أجمعت الحكماء على أنّ الشيء الواحد لايمكن أن يكون محركاً لذاته ، ولا أباً لذاته ولا معلّما لذاته وقد جوّزوا كون الشيء الواحد عاقلا لذاته معقولاً لذاته ، وبعض العرفاء المحققين الكاملين عندهم إنّ العقل البسيط كلّ المعقولات ؛ فعلم من ذلك أنّ مجرد تغاير المفهومات لا يقتضي تغايرها في الوجود فجاز أن يكون هوية واحدة بسيطة بجهة واحدة بسيطة مصداقاً لحمل معاني كثيرة ، و صدق مفهومات كثيرة عليها من غير أن ينثلم بذلك وحدة ذاته ووحدة جهة ذاته ، و في كل موضع حكموا بتغاير الجهة و اختلاف الحيثية في اتصاف الشيء بمفهومين من المفهومات كالتحريك و التحرك و القوة و الفعل و الإمكان و الوجوب والوحدة و الكثرة ، فلم يحكموا بتكثير الجهة هناك بمجرد مغايرة المفهومين في المعنى و الماهية بل بأمر خارج عن نفس المفهومين كما أفاده الشيخ فيما نقلنا عنه .

و قال أيضاً : إنا نعلم يقيناً إنّ لنا قوة نعقل بها الأشياء فإما أن يكون القوة الّتي نعقل بها هذه القوة هي هذه القوة نفسها فيكون هي نفسها تعقل ذاتها أو تعقل ذلك قوة اُخرى فيكون لنا قوتان قوّة نعقل بها الأشياء و قوة نعقل بها هذه القوة ثم يتسلسل بها إلى غير النهاية فيكون فينا قوة نعقل الأشياء بلا نهاية بالفعل ؛فقد بان إنّ نفس كون الشيء معقولا لا يوجب أن يكون معقول شيء ذلك الشيء آخر و بهذا تبيّن إنه ليس يقتضي العاقل أن يكون عاقل شيء آخر .

و قال أيضاً في التعليقات : كون الباري تعالى عاقلا لذاته و معقولا لذاته لا يوجب إثنينية في الذات ولا إثنينية في الاعتبار فالذات واحدة و الاعتبار واحدلكن في العبارة تقديم وتأخير في ترتيب المعاني،والغرض المحصّلمنهما شيء واحدانتهى .

فقد ظهر و تبيّن إنّ الموجود الصوري المجرد عن المادة نفس وجوده يصدق عليه بلا اعتبار صفة اُخرى إنه عقل و عاقل و معقول ، فهذه المعاني كلها موجودة بوجود واحد لا أنها ألفاظ مترادفة كما توهم في صفات الله إنها مترادفة الألفاظ عند الحكماء القائلين بعينية الصفات للذات ، و كذا توهم بعض الناس كصاحب هذا التشكيك حيث يعترض عليهم في قولهم إنّ وجود الواجب عين ذاته إنّ مفهوم الوجود بديهيّ و ذاته تعالى مجهول الكنه فكيف يكون المعلوم من الشيء عين المجهول ، و كذا الكلام في باقي صفاته فا نها معلومة المعاني لأكثر العقلاء و ذاته غير معلومة بالكنه إلّا لذاته ، و ذلك لتوهمه إنهم حكموا بعينية هذه المفهومات كما في الحمل الذاتي الأوّلي ، و ذهوله عن أنّ مرادهم من العينية هو الاتحاد في الوجود كماهو شأن الحمل المتعارف لا الاتحاد في المفهوم كما في حمل معاني الألفاظ المترادفة بعضها على بعض حملا أولياً غير متعارف .

ثم قال صاحب التشكيك : و أيضا قد أقمنا البرهان على أنّ التعقل حالة إضافية و ذلك يوجب كونها مغايرة للذات ، لكنّ القوم لمّا اعتقدوا إنّ التعقل هو مجرد الحضور ثم عرفوا إنه لا يمكن أن يحضر عند الذات منها صورة اُخرى زعموا إنّ وجود تلك الذات هو التعقل ، و لذلك نحن لمّا بينا إنها حالة إضافية لا جرم حكمنا بأنّ العاقلية صفة مغايرة للذات العاقلة بل يجعل هذا مبدء برهان أقوى على صحة ما اخترناه فنقول : إنّ إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته و إلّا لكانت حقيقة الادراك حقيقة ذاته و بالعكس فكان لايثبت أحدهما إلّا و الآخر ثابت ، لكن التالي باطل فالمقدم باطل ، فثبت إنّ إدراك الشيء لذاته زائد على ذاته و ذلك الزائد يستحيل أن يكون صورة مطابقة لذاته للبرهان المشهور[1] فهو إذن أمر غيرمطابق

---

(١) من لزوم اجتماع المثلين ـ س ره .

لذاته و ذلك الغير المطابق إن كان له نسبة و إضافة إلى ذاته فذاته[1] إنما صارت معلومة لأجل تلك النسبة فالعلم والادراك و الشعور هوتلك النسبة ، وإن لم يكن إليه نسبة وتلك الصورة غير مطابقة ولامساوية في الماهية لم يصرذلك الشيء معلوماً لأنّ حقيقته غير حاضرة ولا للذهن إليه نسبة فالذهن منقطع الاختصاص بالنسبة إليه فيستحيل أن يصير معلوماً، فهذا برهان قاطع على أنّ العلم حالة نسبية انتهى .

أقول : و العجب من هذا المسمّى بالإمام كيف زلّت قدمه في باب العلم حتى الشيء الّذي به كمال كل حيّ و فضيلة كل ذي فضل و النور الذى به يهتدي الإنسان إلى مبدءه و معاده عنده من أضعف الأعراض ، و أنقص الموجودات الّتي لا استقلال لها في الوجود ، أما تأمّل في قوله تعالى في حق السعداء ، « نورهم يسعى بين أيديهم و بأيمانهم » أما تدبّر في قول الله سبحانه « ومن لم يجعل الله له نوراً فما له من نور » و في قوله تعالى « هل يستوى الّذين يعلمون و الّذين لا يعلمون » ألم ينظرفي معنى قول رسوله عليه وآله السلام « الإيمان نور يقذفه الله في قلب المؤمن » فهذا و أمثاله كيف يكون حقيقتها حقيقة الإضافة الّتي لاتحصّل لها خارجاً وذهناً إلّا بحسب تحصّل حقيقة الطرفين ، ثمّ الّذي عليه مبنى تشكيكه هو عدم الفرق بين ماهية الشيء و وجوده ، و قد نبّهنا مراراً على أنّ للماهية الواحدة قد يكون أنحاء من الحصولات المتبائنة في الهوية الوجودية ، و قد يكون لكثير من الماهيات المتخالفة المعاني وجود واحد بسيط ذاتاً و اعتباراً ، فقوله : لو كان إدراك الشيء لذاته عين ذاته لكان كل ما هو حقيقة الذات يكون حقيقة الادراك و كل ما هو حقيقة الادراك حقيقة الذات . أقول في الجواب : إن أراد بالحقيقة الوجود فالقضيتان الموجبتان متعاكستان من غير مفسدة[2] فانّ قولنا كلّما تحقق وجود الجوهر المفارق تحقق إدراك الشيء لذاته و كلما تحقق إدراك الشيء لذاته كان ذلك الادراك

---

(١) الاولى أن يقال ان كان نسبة ثبت المطلوب وان كان كشبح وغيره له نسبة الخ اذ لم يستوف الشق الذى هو مطلوبه فى دليله - س ره .

(٢) اى عكساً لغوياً ـ س ره .

بعينه ذاتاً جوهرياً مفارقاً عن المادة قول حق وصواب . وقوله : وكان لايثبت أحدهما إلّا و الآخر ثابت.قلنا: نعم كذلك ، فقوله لكن التالي باطل ممنوع إن أراد به الملازمة في الوجود بين الحقيقتين ، و إن أراد بـ الحقيقة الماهية و المفهوم فبطلان التالي المذكور مسلّم و كذا الملازمة ثابتة لكن المقدم غير ما هو المدعى إذ لم يدّع أحد من الحكماء إنّ مفهوم الإدراك عين مفهوم الذات المجردة ، فالمغلطة إنما نشأت من الخلط بين المفهوم و الوجود أو بين الماهية و الهويّة ، ثمّ القائل بكون العلم مجرد الإضافة لو تأمّل قليلا و أحضر باله و تفكّر إنّ هذه الإضافة الّتي سماها الإدراك و الشعور أو العلم ما ذا منشاؤه و ملاكه ، و لما ذا لا تحصل هذه الإضافة لبعض الأشياء دون آخر و إلى بعض الأشياء دون آخر . على أنّ الحق عندنا إنّ في جميع الإضافات الواقعة في نفس الأمر لابدّ من حصول أمر وجودي [1] متقرر أولاً في أحد الطرفين أو في كليهما حتى توجد الإضافة ، و ذلك الأمر مبدء لتلك الإضافة و منشأها و هو قد يكون عين ذات الطرف و قد يكون صفة زائدة إذ الإضافة دائماً غير مستقلة القوام و الماهية [2] .

فصل (١٢)

(في حل باقي الشكوك في كون الشيء عاقلا لذاته)

قيل : و مما يجب البحث عنه سواء قلنا الإدراك حالة إضافية [3] أو قلنا إنه

---

(١) كالانعقاد من النطفة المخصوصة مع مواضعة الناس عليه في إضافتي الابوة والبنوة و في الاضافة العلمية التي يقول هذا القائل بها ليس منه عين و لا أثر كما في الاضافة اللازمة للعلم على قول المحققين فان الامر الوجودي فيها نفس الصورة التي لها علاقة المطابقة في الماهية مع المضاف اليه - س ره .

(٢) كما في الواجب تعالى - س ره .

(٣) قد حصر الادراك في الشقين فخرج علم المجرد بذاته و هو باطل بل العلم كما قال المصنف قدس سره وجود صوري نوري فيشمل حضور المجرد لذاته اذ لاظلمة ولا غيبة فيه من الحلول في الهيولى والتمدد الزماني والمكاني وساير الاغشية - س ره .

عبارة عن تمثل صورة المدرك في المدرك إن الشيء كيف يعلم ذاته فإن العلم إن كان أمراً نسبياً فالنسبة إنما تتحقق بين الشيئين فالواحد لا ينضاف إلى نفسه فلا يكون عالماً بذاته ، وإن قلنا عبارة عن التمثل فالشيء إنما يتمثل لغيره فأما لنفسه فذلك غير معقول .

أقول : الحق كما سبق إن العلم عبارة عن وجود شيء بالفعل لشيء ، بل نقول العلم هو الوجود للشيء المجرد عن المادة سواء كان ذلك الوجود لنفسه أو لشيء آخر فإن كان لغيره كان علماً لغيره (١) و إن لم يكن لغيره كان علماً لنفسه ، وهذه الإضافة كإضافة الوجود فالوجود في نفسه قد يكون وجوداً لنفسه وقد يكون وجوداً لغيره ، و الثاني مثل وجود الأعراض لموضوعاتها و الأول وجود الجواهر فإن وجودها ثابتة لأنفسها لالغيرها لكن النسبة بين الوجود و الماهية مجازية إذ لاتغاير بينهما إلا بحسب التحليل ، فالنسبة وإن أوجبت تغاير الطرفين لكن أوجبته في ظرف تحققها لا في ظرف آخر (٢) فالنسبة إن كانت متحققة في الخارج كالأبوة و البنوة

---

(١) هذا تصريح بما قدمناه في الكلام على برهان اتحاد العاقل والمعقول أن معقولية شيء لشيء من فروع مسألة موجودية شيء لشيء فوجود شيء مجرد لنفسه علمه بنفسه و وجود شيء مجرد لغيره علم ذلك الغير به الا ان ذلك الغير المسمى بالعاقل من المستحيل ان يكون خارجاً من وجود المعقول . وهاهنا نكتة يجب ان تنبه له وهو ان تقسيم الوجود الى ما لنفسه و لغيره يوجب التباين . بين القسمين ولازم ذلك ان يمتنع معقولية الجوهر المجرد لغيره لانه موجود لنفسه و يمنع وجود ما هو كذلك لغيره اللهم الا ان يتحقق بينهما العلية والمعلولية فان العلة وان كان موجوداً لنفسه فلها نوع وجود لمعلولها والمعلول وان كان موجوداً لنفسه فله نوع وجود لعلته كما ان له نوع وجود في علته هذا - ط مد .

(٢) هذا الذى ذكره ره في امر الاضافة هو الحق الصريح الذى يقتضيه معنى التضايف و هو من اقسام التقابل بالذات و حكمه عدم اجتماع الطرفين المتقابلين بالذات و عليه ينبغي ان يحمل ما يخالفه من متفرقات كلامه ره الذى ظاهره ان التضايف لايقتضي بذاته امتناع اجتماع طرفيه الا ان يقتضيه شيء من خارج و يقوم عليه برهان من خارج وان كان بعض كلامه يأبى ذلك ظاهراً - ط مد .

و الكاتبية و المكتوبية أوجبت تغاير الطرفين في الخارج و لذلك يستحيل أن يكون الأب و الابن المضاف إليه ذاتاً واحدة ، و أما إذا كانت النسبة تحققها في اعتبار العقل دون الخارج كان تغاير الطرفين أيضاً في ظرف النسبة و بحسبها ، وهذا القسم الثاني على وجهين :

أحدهما أن يكون الطرفان و إن لم يتغايرا في الوجود الخارجي لكن لكل منهما ماهية تخالف الآخر مخالفة يوجب لأحدهما ثبوت حكم و خاصية في ظرف التحليل و التفصيل لم يثبت ذلك للآخر كالماهية و الوجود فإنهما مع اتحادهما في العين كانا في ظرف التحليل العقلي بحيث يكون أحدهما عارضاً و الآخر معروضاً فإضافة هذا العروض يقتضي تغاير الطرفين لا في الخارج إذ لا عروض فيه بل في ظرف العروض وهو التصور ، وهناك يكون العارض مغايراً للمعروض زائداً عليه مبايناً له بذلك الاعتبار كساير المتضائفين

و القسم الثاني أن يكون الطرفان لا يتغايران أصلا لا بحسب الخارج ولا بحسب التحليل العقلي إذ لا تركيب في الشيء الموصوف بالإضافة بوجه من الوجوه لغاية بساطته كذات الباري جلّ ذكره إذا وصف بكونه موجوداً لذاته أو قائما بذاته أو عالماً بذاته أو يقال له قدرة أو له إرادة أو له حياة فإنّ هناك بالحقيقة لا نسبة و لا اتصاف ولا ارتباط ولا عروض ولا شيء من أقسام الإضافات والنسب بل وجود بحت هو بعينه مصداق العلم و القدرة و الإرادة و الحياة و سائر الكمالات ، فكما إنّ موجوديته ليست تقتضي أن يكون فيه صفة و موصوف إذ لا اتصاف بالحقيقة ولا فيه عارض و معروض إذ لا عروض هناك لا عيناً ولا ذهناً فكذلك في سائر الأسماء فحكمها حكم الوجود لأنها عين الوجود لكن العقل يعتبر هناك صفة وموصوفاً وإضافة بينهما فنقول هو تعالى ذو وجود و علم و إرادة ، و ذلك لأنّ هذه المعاني توجد في بعض الممكنات على وجه العروض فيصير عروضها لها منشأ الاتصاف بها فيتحقق هناك إضافة الاتصاف و العروض وأمثالها ، فالبرهان لمّا حكم بعدم زيادة شيء من الوجود و كمالاته على ذات الباري فيقال إنّ وجوده قائم بذاته و كذا علمه و قدرته و

إرادته و سائر نعوته كلها تقوم بذاته ؛ فهذه الاضافة بينه تعالى وبين ذاته أمر يعتبره العقل على قياس مايجده في غيره تعالى من الممكنات الموصوفة بما يزيد عليها تنبيهاً على سلب الزوائد عنه تعالى[1] لا على اثبات الاضافة في ذاته تعالى فالنسبة هناك مجازية مرجعها سلب نسبة التركيب والكثرة عنه فكذا المغايرة بين الطرفين مجازية ؛ فاذا تقرر هذا فنقول : إضافة كون الذات المجردة عاقلة لنفسها من هذا القبيل لأنها لا توجب تكثراً لا في الخارج ولا في الذهن ، و ذلك لأن تلك الاضافة شيء يعتبرها العقل قياساً على عاقلية شيء لغيره فهي بالحقيقة غير واقعة والّذي هو في الواقع ذات بسيطة غير محتجبة عن ذاته ، و العلم هو الوجود المجرد عن المادة عندنا[2] فهذا الوجود كما إنه موجود لذاته كذلك معقول لذاته ، وكما إنّ موجودية الوجود لذاته لا توجب إثنينية في الذات ولا في حيثية الذات إلّا بمجرد الاعتبار فكذلك معقوليته لذاته لا توجب مغايرة لا في الذات ولا في الجهات و الحيثيات بل بمجرد الاختلاف في المفهومات لما علمت من أنّ المفهومات المتغايرة قد تتحد في الوجود و الحقيقة فوجود واحد بسيط لاشوب تركيب فيه أصلا يمكن أن يكون مصداقاً لمفهومات كثيرة كلّها متحد في الوجود فيه و إن كانت في مواضع اُخرى موجودة بوجودات متعددة في الخارج أو بجهات مختلفة في الذهن ، فالذات المجردة البسيطة لكونها مجردة عن الموضوع يصدق عليها مفهوم الجوهر ، و لكونها صورة مجردة عن المادة يصدق عليها مفهوم العقل ، و لكونها صورة لذاته يصدق عليها مفهوم المعقول ، و لكونها غير موجودة لغيره بل لذاته يصدق عليها مفهوم العاقل ، و لكونها وجود بريء

---

(١) متعلق بقوله فيقال الخ يعنى ان المراد بالقيام بالذات عدم القيام بالغير لاغير كما ان المراد بالقيام بالذات فى الجوهر ايضاً هذا المدلول الالتزامى لامدلوله المطابقى لاستلزام الاثنينية - س ره .

(٢) العلم محمول معنى والوجود المجرد هو الموضوع فتركيب القياس هكذا: العقل هو الوجود المجرد و كل وجود مجرد هو العلم، وانما جعلنا العلم محمولا والوجود المجرد موضوعاً معنى لئلا يلزم الاستنتاج من الموجبتين فى الشكل الثانى - س ره .

عن الشرور محبوب ، و لكونه مدركاً لهذه الخيرية محبٌ لذاته ، وهكذا يمكن أن يصدق على ذات واحدة كثير من هذه المعاني النسبية من غير استيجاب للكثرة و اقتضاء للمغايرة في الواقع بل في نفس تلك المفهومات[1]، فلنرجع إلى دفع بعض البحوث .

قال صاحب التشكيك : قال الشيخ كون الشيء معقولاً هو أن يكون ماهيته المجردة عند شيء ، و هذا أعم من كونها عند شيء مغاير لها فإنّ الكون عند الشيء أعم في المفهوم من الكون عند شيء مغاير . ولقائل أن يقول : هذا هو محل الإشكال بعينه فإنّ الخصم يقول الكون عند الشيء حالة إضافية وهي لا تعقل إلّا بين الشيئين أرأيت لو أنّ قائلا يقول المحركية للشيء أعم من المحركية للغير فيلزم صحة كون الشيء محركاً لذاته ، و كذلك الموجدية أعم من الموجدية للغير فيلزم صحة كون الشيء موجداً لذاته هل يقبل ذلك منه ، وهل يحكم بصحة قوله فإن كان ذلك باطلا فكذلك هاهنا . أقول : صحة كون الشيء عاقلا لنفسه و بطلان كونه محركاً لذاته لم يعرف لا هذا ولا ذاك بمجرد تلك الأعمية بل ببيان و برهان آخر ، و ليس غرض الشيخ من قوله كون الشيء معقولاً بحسب المفهوم أعم من أن يكون معقولا لغيره أنّ بمجرد هذه الأعمية يثبت صحة كون الشيء معقولاً لذاته وإلّا فيلزم كون الجماد معقولاً لذاته إذا ثبت كونه معقولاً لشيء ، كيف و الأعمّ غير مستلزم للأخص فصحة كون الشيء حيواناً لا يقتضي صحة كونه إنساناً ، نعم لا ينافي كون الشيء حيواناً كونه إنساناً ، و غرض الشيخ دفع توهم المنافاة و إزالة ما ربما يتوهم أحد إنّ مفهوم عاقلية الشيء يقتضي أن يكون المعقول غير العاقل كما هو شأن المتضائفين و ينافي كونه عين العاقل بحسب المفهوم فنبّه على أنّ كون بعض المتضائفين غير صاحبه في الخارج لم يعرف من نفس مفهوم المضاف أو الإضافة لأنّ نفس مفهوم

(١) فلكون هذا الوجود بل كل وجود ظاهراً بالذات مظهراً للغير نور و لكونه فعالا عن علم و مشية قادر و لكونه دراكاً فعالا حي و هكذا في باقي الصفات الكمالية للمجرد البسيط الواقعي الواجبي تعالى شأنه فتنزع من حيثية واحدة هي ذاته تعالى -س ره .

المضاف لا یقتضی إلاّ مغایرة في المفهوم مع مضائفه لا في الوجود ، بل المغائرة في الوجود في بعض المتضائفات إنما اقتضاها أمرخارج عن المفهوم ، و عرف ذلك بدلیل خارج عن معرفة نفس الإضافة كالمحرّك فإنّ مفهومه لا یزید علی كون الشيء مبدء" لتغیرشيء علی التدریج من غیر أن یعرف من نفس هذا المفهوم إنّ ذلك الشيء غیر المحرك أو عینه و كذا الموجد و الفاعل ، و إن علمنا أنّ المحرّك و الموجد و الفاعل لابدّ و أن یكون مغایراً للمتحرك و الموجد و المفعول في الوجود و الهویة ولا یكفي فیها المغائرة في الماهیة و المفهوم فقط بخلاف كون الشيء مدركاً لذاته او موجوداً لذاته فانّ هناك تغایراً بین الطرفین في المفهوم مع الاتحاد في الهویة و الوجود كما دل علیه البرهان ، و بالجمله الاتحاد بین العاقل و المعقول في الهویة المجردة قد عرف بالبرهان لا بأنّ معقولیة الشيء أعم من معقولیة الغیر ، و كذا المعاندة بین كون الشيء علة و معلولاً قد عرفت لا بمجرد مفهوم العلة و المعلول .

و علی ما ذكرناه یحمل كلام بعض العلماء [1] حیث قال : العلم من جملة الأمور الإضافیة ، و الذات الواحدة إذا أخذت باعتبار صفتین كان ذلك نازلاً منزلة الذاتین ، فما یرجع إلی تحقق الاضافة له من حیث أنها عالمة مخالفة للذات من حیث أنها معلومة فلا جرم یصح باعتبار تحقق الإضافة للذات الواحدة عند تباین هاتین الجهتین .

و نقل عن الشیخ إنه قال في كتاب المباحثات : لكل شخص حقیقة وشخصیة و تلك الشخصیّة زائدة أبداً علی الماهیة علی ما مضی ، ثم إن كانت الحقیقة مقتضیة لتلك الشخصیة كان ذلك النوع منحصراً في ذلك الشخص و إلاّ وقعت الكثرة فیه ، ولاشك إنّ تلك الحقیقة مغائرة للمجموع الحاصل من تلك الحقیقة وتلك الشخصیة ، ولمّا تحقق هذا القدر من التغائر كفی ذلك في حصول الاضافة فیكون لتلك الحقیقة

---

(۱) ای علی ماذكرناه من النسب المجازیة فی علم المجرد بذاته وان ظرف التغایر بین الطرفین بعینه ظرف النسبة لكنه خلاف ظاهر كلامه لانه تصدی لتبیین تغایر حقیقی - س ره .

من حيث هي إضافة العالمية إلى ذلك المجموع و لذلك المجموع إضافة المعلومية إلى تلك الحقيقه .

أقول : إني ما رأيت نسخة المباحثات ، و هذه العبارة لا يشبه أن يكون من كلام الشيخ[١] ، و ذلك لأنّ العالمية و المعلومية بالذات صفة الوجود لاصفة الماهية من حيث هي ، و التشخص ليس بأمر زائد على الوجود ، و وجود الشيء يتقدم على الماهية و على إضافتها إلى الوجود ، فإذاً إضافة ماهية الشيء إلى الشخص الّذي هو في مرتبة الوجود بعد وجود تلك الماهية فلا ينضاف تلك الماهية إلى ذلك الشخص إلّا بعد تشخصها فإذن التشخص هو المنضاف إلى الشخص فتكون الإضافة حاصلة للذات الواحدة الشخصية إلى نفسها من جهة واحدة ، فالأولى ما سبق بيانه .

لا يقال : التشخص صفة وجودية فوجوده متأخر عن وجود الموصوف .

لأنا نقول : هذا منقوض بالفصل بالقياس إلى الجنس المتقوم به ، و الوجود بالقياس إلى الماهية المتحصلة به ، والصورة بالقياس إلى المادة المتقومة بها، والتحقيق كما سلف إنّ اتصاف الأشياء بمثل هذه الأمور اتصاف في ظرف التحليل لا بحسب الوجود لأنّها في الوجود عين تلك الأشياء لا صفات لها .

(١) لعدم استيفاء جميع أقسام التشخص اذ التشخص قد لا يكون زائداً على الحقيقة كما في الواجب تعالى ، وأيضاً فيما كان نوعه منحصراً في شخص لايكون اقتضاء التشخص من ماهيته اذ لا اقتضاء و لا علية فيها الا أن يكون المراد من الاقتضاء عدم اقتضاء الغير كما مر ، و أما قوله قدس سره و ذلك لان العالمية و المعلومية بالذات الخ فمتوجه الى قوله ولما تحقق الخ و ظاهر كلام المصنف قدس سره انه قول الشيخ لتصحيح الاضافة في قولنا ذاتي وذاتك ونحو هما لالتصحيح اضافة عاقلية المجرد ذاته بان الموصوف بالعالمية طبيعة النفس والموصوف بالمعلومية هوالطبيعة المحفوفة بالتشخص فانه من تصرفات ذلك القائل كما يصدقه الحدس الصائب و يكذبه الشفاء والاشارات ـ س ره .

فصل (١٣)

٭ (في أنواع الادراكات) ٭

إعلم أن أنواع الإدراك أربعة : إحساس، وتخيل، وتوهم، وتعقل ، فالإحساس إدراك للشيء الموجود في المادة الحاضرة عند المدرك على هيئات مخصوصة به محسوسة معه من الأين و المتى والوضع و الكيف والكم وغير ذلك ، و بعض هذه الصفات[1] لا ينفك ذلك الشيء عن أمثالها في الوجود الخارجي ولا يشاركه فيها غيره لكن ما به الإحساس و المحسوس بالذات و الحاضر بالذات عند المدرك هو صورة ذلك الشيء لا نفسه ، و ذلك لأنه مالم يحدث في الحاس أثر من المحسوسات فهو عند كونه حاساً بالفعل وكونه حاساً بالقوة على مرتبة واحدة ، ويجب إذا حدث فيه أثر من المحسوس أن يكون مناسباً له لأنه إن كان غير مناسب لماهيته لم يكن حصوله إحساساً به فيجب أن يكون الحاصل في الحس صورته متجردة عن مادته لكن الحس لا يجرّد هذه الصورة تجريداً تاماً . والتخيل أيضاً إدراك لذلك الشيء مع الهيئات المذكورة لأن الخيال لا يتخيل إلّا ما أحسّ به و لكن في حالتي حضور مادته و عدمها . والتوهم إدراك لمعنى غير محسوس بل معقول لكن لا يتصوّره كلياً بل مضافاً إلى جزئي محسوس ، ولا يشاركه غيره لأجل تلك الإضافة إلى الأمر الشخصي . و التعقل هو

---

(١) استعمال لفظ البعض لاخراج مثل الجده وان يفعل و غير ذلك مما هو مشمول لفظ غير ذلك والا فالخمسة المذكورة مشتركة في أن خصوصياتها ينفك ذلك الشيء عنها ومطلقاتها لا ينفك عنها حتى الكيف فانه وان أمكن انفكاك الالوان والطعوم و الروائح و نحوها عنه بالتبدل الى الا شفاف و التفاهية مثلا الا أنه لا ينفك عنه مطلق الكيف كالكيفيات الملموسة ، و منها الميول و الكيفيات المختصة بالكم ، و منها الشكل ، و اما عدم مشاركة غيره فواضح حتى في المتى فان الزمان و ان كان مشتركاً الا ان متى كل واحد ليس مشتركا لان هيأة معاطية كل واحد للزمان هى متاه المخصوصة - س ره .

إدراك للشيء من حيث ماهيته وحده لا من حيث شيء آخر سواء أخذ وحده أو مع غيره من الصفات المدركة على هذا النوع من الإدراك ، و كل إدراك لابد فيه من تجريد فهذه إدراكات مترتبة في التجريد، الأول مشروط بثلاثة أشياء : حضور المادة عند آلة الإدراك ، واكتناف الهيئات ، و كون المدرَك جزئياً ، والثاني مجرد عن الشرط الأول ، و الثالث مجرد عن الأولين ، و الرابع عن الجميع . و اعلم أنّ الفرق بين الإدراك الوهمي و العقلي ليس بالذات بل أمر خارج عنه و هو الإضافة (١) إلى

---

(١) مراده بالجزئي: الخيالي والحسي الطبيعي لا المعنى الجزئي وقد أصر قدس سره على هذا القول و تصلب فيه في اكثر كتبه كسفر النفس من هذا الكتاب ايضاً و مفاتيح الغيب وغيرهما وعندي ان هذا بظاهره منه قدس سره غريب لانه مبني على ان يكون العداوة والمحبة و نحوهما غير منتشرة الافراد بل ولا نوعها منحصراً في فرد و هذا من العجائب لوضوح انها منتشرة الافراد بحسب تعدد القوى النز وعية التي في الحيوانات و بحسب اختلاف الاوقات والموضوع من جملة المشخصات والهيآت المكتنفة بالنفوس ذوات الشوق والنفور ايضاً منها و كذلك الازمنة من امارات التشخص عنده و تشخص كل بحسبه و اذا كان للمحبة والميل و الارادة وغيرها من المعاني جزئيات، والعقل اجل من ادراك الجزئي المعنوي لان شأنه ادراك الكليات و الحس ادون ، و كذا الخيال من نيل المعنى الجزئي فلا يكون مدركه الا الوهم و المدرك انما يكون ثلاثة الحس المشترك الذي كمرآة ذات وجهين الى الداخل و الخارج و الوهم و العقل لكونه مضافاً للمدرك و هو ثلاثة : المعنى الكلي ، والمعنى الجزئي، والصورة ، اللهم الا ان يقال مراده الوهم الغالط بما هو غالط فان مبدء الغلط والشر ليس متأصلا مكما ان الشر مجعول في القضاء الالهي بالعرض فالخطاء والغلط معلول العقل بالعرض ودأبه وديدنه قدس سره انه في كل مسئلة ناظر طرف القلب الى التوحيد . ان قلت : يقول المصنف قدس سره في الحيوانات الصامتة ، قلت : ارباب انواعها بدل عاقلتنا كما في ادراك بعض الغرائب فانها بالهام الملك عند اهل الشرع و باعتبار الاتصال برب النوع عند الاشراقيين و بادراك العاقلة التي لها عند التناسخية - س ره .

الجزئي و عدمها [١]، فبالحقيقة الإدراك ثلاثة أنواع كما إنّ العوالم ثلاثة [٢]، و الوهم كأنه عقل ساقط عن مرتبته، و كل إدراك يحصل به نزع [٣] لحقائق الأشياء و أرواحها عن قوالب الأجسام و هياكل المواد، فالصورة المحسوسة منتزعة عن المادة نزعاً ناقصاً مشروطاً بحضور المادة، والصورة الخيالية منتزعة نزعاً متوسطاً، و لهذا تكون في عالم بين العالمين عالم المحسوسات وعالم المعقولات، والصورة العقلية منتزعة نزعاً تاماً هذا إذا كانت الصور مأخوذة عن المواد، و أما ما كان بذاته عقلا فلا يحتاج في تعقله إلى تجريد من هذه التجريدات، و هذه المعاني هي الّتي من شأن النفس أن تصير بها عالماً عقلياً مترتباً فيها ترتباً عقليا أخذاً من المبدأ الأول إلى العقول الّتي هي الملائكة المقربون إلى الأنفس الّتي هي الملائكة بعد الأولى إلى السماوات و العناصر و هيأة الكل وطبيعته فيكون عالماً عقلياً مشرقاً بنور العقل الأول، و كذا ما كان بذاته صورة خيالية فلا يحتاج النفس في تخيله إلى تجريده، وهي الصورة الّتي إذا اتصلت النفس بها تصير عالماً جنانياً و ملكاً كبيراً عريضاً

---

(١) لاينال الوهم كل صورة عقلية مضافة الى الجزئى كالانسان والفرس والسواد والبياض مثلاوانما ينال اموراًجزئية موجودة فيباطن الانسان كالمحبة والعداوة والسرور و الحزن و لا مانع من نسبة ادرا كها الى الحس المشترك كما سيأتى فى سفر النفس، و مجرد تسميتها معانى فى مقابل الصور المدركة من طريق الحواس الظاهرة لا يوجب مباينة نوعية فى الفعل حتى يحوج الى اثبات قوة اخرى، فالحق اسقاط الوهم من رأس و اسناد فعله الى الحس المشترك - ط مد .

(٢) الاحساس والخيال والعقل، والحق انه نوعان باسقاط الاحساس كما اسقط الوهم فان حضور المادة المحسوسة و غيبتها لا يوجب مغايرة بين المدرك فى حال الحضور و عدمه نعم الغالب هو كون الصورة اقوى جلاءاً عند النفس مع حضور المادة و ربما كان المتخيل اقوى واشد ظهوراً مع عناية النفس به - ط مد .

(٣) فللعاقلة من هذه الجهة عزرائيلية كما ان لها من جهة احيائها النفوس الميتة الجاهلة بالتعليم اسرافيلية و جبرائيلية و نحو ذلك لان الانسان كلمة جامعة فيها كل الكلمات - س ره .

كعرض السماوات و الأرض فإنّ العوالم هي ما هي بصورها لا بمادتها ، و اعلم أنّ العوارض الغريبة الّتي يحتاج الإنسان في التعقل لشيء إلى تجريده عنها ليست ماهيات الأشياء و معانيها إذ لامنافاة بين تعقل شيء وتعقل صفة أخرى معه ، وكذا الّتي لابدّ في تخيل الشيء إلى تجريده عنها ليست هي صورها الخيالية إذ لامنافات بين تخيل شيء و تخيل هيأة أخرى معه بل المانع من بعض الإدراكات هو بعض أنحاء الوجودات لكونه ظلمانياً مصحوباً للأعدام الحاجبة للأمور المغيّبة لها عن المدارك كالكون في المادة فإنّ المادة الوضعيّة توجب احتجاب الصورة عن الإدراك مطلقاً ، و كذا الكون في الحس و الخيال ربّما يمنعان عن الإدراك العقلي لكونهما أيضاً وجوداً مقدارياً و إن كان مقداراً مجرداً عن المادة ، والمعقول ليس وجوده وجوداً مقدارياً فهو مجرد عن الكونين و فوق العالمين ، فقد علم أنّ أنحاء الوجودات متخالفة المراتب بعضها عقلية وبعضها نفسانية و بعضها ظلمانية غير إدراكية ، و أمّا الماهيات فهي تابعة لكل نحو من طبقات الوجود فالإنسان مثلا يوجد تارة إنساناً شخصياً مادياً ، و تارة إنساناً نفسانياً ، و تارة إنساناً عقلياً كلياً فيه جميع الناس بوحدتها الجمعية العقلية الّتي لا يمكن فيها الكثرة مع الاتحاد في النوع ، و بما حققنا اندفع إشكال مذكور في كتب القوم و هو إنّ الصورة العقلية من حيث حلولها في نفس جزئية حلول العرض في الموضوع تكون جزئية و يكون تشخصها و عرضيتها و حلولها في تلك النفس و مقارنتها بصفات تلك النفس عوّارض جزئية غريبة لاينفك عنها ، وهذا يناقض قولهم العقل يقدرعلى انتزاع صورةمجردة عن العوارض الغريبة .

و قد أجيب عنه في المشهور إنّ الإنسانية المشتركة الموجودة في الأشخاص في نفسها مجردة عن اللواحق و العلم بها لكونها علماً بأمر كلي[1] يقال له إنه علم

---

(١) هذا المجيب عكس الامر فجعل وصف العلم بالكلية وصفاً بحال المتعلق اى المعلوم بالعرض والصواب ان وصف العلم بها بالذات ووصف المعلوم بها بالعرض للعلم وصف بحال المتعلق اى العلم لانه وجود نورى محيط مبسوط بسيط ـ س ره .

كلي لأنّ معلومه كذلك ، لا لأنّ العلم في ذاته كذلك بل لأنّ معلومه كذلك لا كما ظنه المتأخرون حيث سمعوا إنّ المتقدمين سمّوا ذلك العلم كلياً تعويلاعلى فهم المتعلمين ولم يقفوا على أغراضهم فزعموا إنّ في العقل صورة مجردة كلية .

و ردّ هذا الجواب بأنّ الانسانية الّتي في زيد ليست هي بعينها الّتي في عمرو فانّ الانسانية المتناولةلهما معاً من حيث هي متناولة لهما ليست بعينها هي الّتي في كل منهما[1] ولا هي فيهما معاً [2] لأنّ الموجود منها في أحدهما حينئذ لا يكون نفسها بل جزءاً منهما أي من الانسانيتين ، و كذا الموجود في كل من الأشخاص الثلاثة ليس هو بعينه مافي مجموع الثلاثة بل جزء من ثلاثة أجزاء لأنّ عددالانسانية في الخارج بحسب عدد الأشخاص ، نعم الانسان إذا أُخذت ماهيته لا بشرط شيء فليست هي من تلك الحيثية إلاّ هي لا واحدة ولا كثيرة ولا كلية ولا جزئية ، ولا ينافي شيئاًمنها فهي مع الجزئي جزئيّة ومع الكلي كلّيّة ومع الواحد واحدة ومع الكثير كثيرة ، وأمّا الانسانيّة الكلّيّة الّتي اشترك فيها الأشخاص الكثيرون فهي لا يكون وجودها إلاّ في العقل فهي من حيث كونهاصورة واحدة في عقل واحد كعقل زيد مثلا جزئيّة ، ومن حيث إنّها متعلّقة بكلّ واحد واحد من الأشخاص كلّيّة.ومعنى تعلقها [3] إنّ الانسانيّة المدركة بتلك الصورة الّتي هي طبيعة صالحة لأن تكون

(١) لان الانسانية الكلية متناولة والتى فى كل منهما ليست بمتناولة - س ره .

(٢) اى ليست الانسانية الكلية الانسانية التى فيهما معاً و لا فى كل الاناسى اى الكل المجموعى لان الموجود من الانسانية فى احد هما لا يكون نفسهما اى لا يكون مجموع الانسانين و الانسانية مجموع الانسانين فاحدهما ليس انساناً ثم الاولى فى الرد ان يستفسر عن المجيب بان المعلوم الكلى ان كان فى الخارج فاما الكل الافرادى من الانسانية والمجموعى واما الماهية من حيث هى ويبطل كلاهما بما ذكر وان كان فى الذهن و فرق بين الحاصل فى الذهن و القائم به كماذكره الفاضل القوشجى فيبطل بما مر فى مبحث الوجود الذهنى - س ره .

(٣) و لماكان تفسير الكلية بالمطابقة للكثيرين فيه اشكالات كما مر عدلوا عنها ٭

كثيرة ولأن لاتكون لو كانت في أيّ مادة من مواد الأشخاص يحصل ذلك الشخص بعينه أو أيّ واحد من تلك الأشخاص سبق إلى أن يدركه ذو عقل حصل في عقله تلك الصورة بعينها فهذا معنى اشتراكها ، و أمّا معنى تجريدها فكون تلك الطبيعة الّتي انضاف إليها معنى الاشتراك منتزعة عن اللواحق المادية الخارجيّة و إن كانت باعتبار آخر ملفوفة باللواحق الذهنيّة المشخّصة فإنّها بأحد الاعتبارين ممّا ينظر به في شيء آخر ويدرك به شيء آخر ، وبالاعتبار الآخر ممّا ينظر فيه يدرك نفسها .
أقول : لامنافاة عندنا بين التشخص العقلي وبين الكلّيّة و الاشتراك بين كثيرين (١) ، وقد علمت منا أنّ الصورة العقليّة غير حالّة في الذهن حلول الأعراض في محالّها حتّى تصير متشخّصة بتشخّص الذهن وبالهيئات المكتنفة بالنفس إذ النفس مادامت مقيدة بهذه الهيئات النفسانيّة لا يمكن أن تصير عاقلة بالفعل ولا معقولها معقولا بالفعل فغيرها مادامت موجودة بالوجود الطبيعي أو بالوجود النفساني قوة العاقليّة والمعقولية لافعليّتهما فإذا انسلخ من هذا الوجود (٢) وصار وجودها وجوداً آخر

✡الى الاشتراك و لما كان ظاهر الاشتراك ايضاً لا يخلو عن اشكال كما لا يخفى فسره بما ترى من ان الكلى اذا حصل في المواد كان عين الاشخاص وهى اذا حصلت فى العقل كانت عين الكلى ـ س ره .

(١) حاصله ان الكلية والاشتراك باعتبار سعة ذلك الوجود المحيط احاطة الحقائق بالرقائق و استواء نسبته الى جميع اشخاصه فلا منافاة بين التشخص العقلى و الاحاطة و الاستواء المذكورين فافهم ـ س ره .

(٢) فاذن كيف يبقى موضوع النفس للصورة العقلية فضلا عن هيئاته حتى يكونان مشخصين لها اذ علمت ان التعقل باتحاد العاقل بالمعقول فيتحول العاقل اليه و قد قلنا فى موضع آخر ان حق وصول المعنى الى الغاية التحول والفناء فيها وبدونه لا وصول حقيقة . ان قلت : اذا تحول وانسلخ النفس ترى النفسية باقية فكيف قلتم لايبقى . قلت: لانها ليست واحدة عددية اى محدودة بل واحدة وحدة حقة ظلية لوحدة حقة حقيقية فاذا تحولت فى شأن بقيت فى شئون اخرى ثم هذا التحول فى العقل الهيولانى لا فى مقامها الخيالى لانه صار بالفعل فى الصور الجزئية الخيالية و كلما تحول عقلها الهيولانى فى شأن بقى✡

وتشخصّها تشخّصاً عقلياً كلّياً صلح لأن يصير عين المعقولات و يتساوى إليه نسبة الشخصيات[1]، وبالجملة الصورة العقلية لايكتنفها الهيئات النفسانية وليست وجودها وجوداً نفسانياً كالعوارض النفسانية من الشهوة والغضب والخوف والحزن والشجاعة وغيرها ، وقد علمت أيضاً أنّ معنى التجريد في التعقل وغيره من الإدراك ليس كما هو المشهور من حذف بعض الزوائد و لا أنّ النفس واقفة والمدركات منتقلة من موضوعها المادي إلى الحس [2] و من الحس إلى الخيال ومنه إلى العقل بل المدرك والمدرك يتجردان معاً و ينسلخان معاً من وجود إلى وجود و ينتقلان معاً من نشأة إلى نشأة و من عالم إلى عالم حتى تصير النفس عقلاً و عاقلاً و معقولاً بالفعل بعدما كانت بالقوة في الكل .

فصل (١٤)

☆ (في ان القوة العاقلة كيف تقوى على توحيد الكثير وتكثير الواحد) ☆

أما توحيدها للكثير فهو عندنا [3] بصيرورتها عالماً عقلياً متحداً بكل حقيقة

☆شأن آخر حتى صار عقلا بسيطاً وذلك لان العقل الهيولاني ذو مراتب كالهيولى الاولى فاذا تحولت الهيولى الاولى كما قال المصنف قدس سره بالاتحاد الى النارية مثلا لاينافي تحولها الى الهوائية و تتحول الى الانسانية و لا تصادم كونها مكتسبة بصور العناصر البسيطة ـ س ره .

(١) انما لم يقل ويتساوى نسبة الى الشخصيات لانه غنى عن الاشخاص وعند وجوده لا وجود لها حتى ينتسب اليها بخلاف ما اذا لوحظ الاشخاص و نسب اليها الوجود فلابد لها من الا تنتسب اليه لانه بعدها اللازم و هي ذوات حاجات اليه ـ س ره .

(٢) و لا عن موضعها العقلي بل النفس تترقى وتتصل بالعقل الفعال بل تتحد به و بمدركاته بعد طرح الكونين الحسي والمثالي ـ س ره .

(٣) اى بنحو التحقق لا بنحو التعلق فهو وجود يصير كذا لا علم و فكر فقط ـ س ره ـ .

مصداقاً لكل معنى معقول لكونه عقلا بسيطاً فعّالا لتفاصيل العلوم النفسانية ، [١]
وعندالجمهور بالوجهين الآخرين أحدهما بالتحليل فإنها إذاحذفت عن الأشخاص
الداخلة تحت المعنى النوعي بتشخصاتها و سائر عوارضها اللاحقة بقيت الحقيقة
النوعية ماهية متحدة وحقيقة واحدة[٢] والثاني بالتركيب لأنها إذا اعتبرت المعنى
الجنسي والفصلي أمكنها أن يقرن الفصل بالجنس بحيث يحصل منهما حقيقه متحدة
اتحاداً جعياً أو حلياً ، و أما قوتها على تكثير الواحد فهي تجسيمها بقوتها الخيالية
للعقليات[٣] وتنزيلها فيقوالب الصور المثالية ، و قيل بتميزها الذاتي عن العرضي و
الجنس عنالفصل ، وجنس الجنس للماهية عن جنسها بالغةً ما بلغت ، وفصل فصلها
و فصل جنسها عن فصلها بالغةً ما بلغت ، و تميّز لا حقها اللازم عن لا حقهاالمفارق
والقريب منها عنالبعيد ؛ فيكون الشخص الواحد فيالحس أموراً كثيرة فيالعقل ،
و لذلك إدراك العقل أتم الإدراكات لكون العقل غير مقصور إدراكه على ظواهر
الشيء بل يتغلغل و يغوص في ماهية الشيء وحقيقته ، و يستنسخ منها نسخة مطابقة
لها من جميع الوجوه بل يصير هو هي بحقيقتها ، وأما الإدراكات الحسية فإنها مشوبة
بالجهالات و نيلها ممزوج بالفقدان فإنّ الحس لا ينال إلّا ظواهر الأشياء و قوالب
الماهيات دون حقائقها وبواطنها .

---

(١) مثلا اذا علمت حقيقة السماء باجناسه و فصوله و باجزائه الخارجية مادته و صورته الجسمية و طبيعته الخامسة و نفسه المنطبعة و نفسه الكلية بقدر الطاقة البشرية ادرجت حقيقته بين جنبي وجودك وهذا اتم من ادراجك ما في الحس من السماء - س ره .

(٢) و كذا اذا حذفت عوارض حقيقة الوجود وهي المهيات بقيت واحدة - س ره .

(٣) الصواب قول القائل فان هذا عمل الخيال لا العقل بل من الاغاليط و تكثير الواحد شأن عظيم للعاقلة فالعاقلة تعقل البساطة التي هي مقتضاة للبرهان و الخيال يتصورها بالنقطة وهي تعقل النور الحقيقي نور الانوار القاهرة و الانوار الاسفهبدية و هو يتصورها بالنور الشمسي وهي تعقل الاحاطة الحقيقية و هو يتصورها بالانبساط✿

فصل (١٥)

✡ (في درجات العقل والمعقول) ✡

قالت الحكماء أنواع التعقلات [١] ثلاثة :

أحدها أن يكون العقل بالقوة أي لايكون شيئاً من المعقولات[٢] ولا له شيء من المعقولات حاصلا بالفعل ولكن النفس تقوى على استحصال المعقولات واكتسابها كلّها و مراتبها ، فإنّ العقل الهيولاني بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يصير مدركاً للحقائق كلّها و تحصل فيه صورة كلّ موجود مما هو بذاته معقول لخلوّه بالفطرة الأصلية عن المادة وماهو بذاته غيرمعقول لأنّه صورة في مادة أوفي حس أو في خيال لكن القوة العقلية يجرّد صورته عن المادة على ماأوضحته الحكماء وسنوضحه إنشاء الله تعالى فتكون فاعلةً عندذلك للصور العقلية المفصلة وقابلة لها ،والعالم الصوري عالمان عالم عقلي وعالم حسي، و كل عالم حسي فإنماهوماهو بصورته لابمادته، فإذاحصلت صورته

✡الكمي وقس عليه وبالحقيقة توحيد الكثير من شعب التحقيق وتكثير الواحد من شعب التدقيق و يمكن ان يوجه كلامه قدس سره بان مجرد لفظ تكثير الواحد يعم معنيين مذموم و هو مثل ما ذكره و ممدوح و هو مثل التميز المذكور و مثل تكثير اسماء الله و صفاته بحسب المفاهيم بحيث قيل في مقام الاسماء و الصفات جاءت الكثرة و مثل تكثير العوالم المنضدة اذا لوحظ مقام البسائط من كل الممكنات في الصعود مثلا و مقام الجماد من الكل و النبات منها و الحواس من الحيوانات الى الانسان و مقاماته ملحوظاً في الكل مأخوذاً كل مقام بشرط لا كما ذكرناه في موضع آخر - س ره :

(١) عد قوة التعقل تعقلا انما هولان قوة الشي طليعة منه و لولاها لم يكن الشيء ولم يتحول من ادنى الى اعلى و هكذا الى ما شاء الله تعالى و اما الشيخ فلم يعد القوة لكن قسم الملكة الى قسمين كما يأتي - س ره .

(٢) اذ تعقله لنفسه ايضاً بالقوة و ان توهم ذاته و تخيل كالنفوس الجاهلة التي لا تقدر على تعقل ذواتها و تخيل ذواتها اولات وضع وجهة و نحوهما - س ره .

لشيء على ما هو عليه فذلك الشيء في نفسه عالم ، فالعقل الهيولاني مستعد لأن يكون عالم الكل إذا حصل فيه صورة الكونين فيصير بصورة عقله شبيها بالعالم العقلي و بصورة نفسه شبيهاً بالعالم الحسي فيكون في ذاته ماهية كل موجود و صورته فإن عسر عليه شيء من الأشيا فإما لأنه في نفسه ضعيف الكون غير صوري الوجود خسيساً شبيهاً بالعدم ،وهذا مثل الهيولى والحركة والزمان والقوة واللانهاية ، و إمّا لأنه شديد الوجود قويّ الظهور فيقهر وجود ذلك الشيء وجوده و يغلب نور ذلك الشيء نوره ، و هذا مثل مبدأ الكل والعقول العالية فإنّ كون النفس الإنسانية في المادة يورثها ضعفاً عن تصور الباهرات جداً في طبائعها و ذواتها فيوشك إنها إذا تجردت عن هذه العلائق صارت إليها و طالعتها حق المطالعة و استكمل عند ذلك تشبّهها بالعالم العقلي الّذي هو صورة الكل عند الباري تعالى وفي علمه السابق على وجود الأشياء سبقاً بالحقيقة فهذه القوة الّتي تسمّى عقلا هيولانياً هو بالقوة عالم عقلي من شأنه أن يتشبّه بالمبدء الأول ، ومراتب القوة مختلفة كماً و كيفاً فقد تكون قريبة من الفعل ، وقد تكون بعيدة ، وقد تكون بالقياس إلى الكل ، وقد تكون بالقياس إلى البعض على تفاوت أعداد كثيرة في الحالين لا تعدّ ولا تحصى ، و للكل طرفان فمن شديد البلادة منناه في الغباوة و خمود القريحة ، و من شديد الذكاء متوقدّ الفطرة و هو القوة القدسية الّتي يكاد زيتها يضيء و لو تمسسه نار العقل الفعال .

و ثانيها أن تكون الصور العلمية النفسانية الفكرية حاصلة في قوة خياليه بحيث يشاهدها و كأنه ينظر إليها على التفصيل[١] .

و ثالثها أن يكون عقلا بسيطاً يتحد فيه المعقولات حاصلة فيه بالفعل لا بالقوة مقدّساً عن الكثرة و التفصيل .

و الشيخ قد نبه على هذا العقل البسيط في علم النفس من الشفاء بقوله إنّ تصور

---

(١) المراد بالثاني : المعقولات المفصلة التى فى العقل و هو اول الثلاثة فى كلام الشيخ الا انه لما كان الترتيب الزمانى التى فى المعقولات بمونة الخيال كما يأتى قال فى قوة خيالية اوالمراد فى قوة عقلية خيالية اى منسوبة الى الخيال مشوبة به ـ س ره .

المعقولات على وجوه ثلاثة : أحدها التصور الّذي يكون في العقل مفصّلاً منظّماً ، والثاني أن يكون قدحصل التصور واكتسب لكنّ النفس معرضة عنه ، وليست تلتفت إلى ذلك المعقول بل قد انتقلت منه إلى معقول آخر ؛ فا نه ليس في وسع أنفسنا أن نعقل الأشياء معاً دفعة واحدة ، و نوع آخر من التصور وهو مثل ما يكون عندك في مسألة تسئل عنها ممّا علمته أوممّا هو قريب من أن تعلمه وحضرك جوابها في الوقت، و أنت متيقّن بأنّك تجيب عنها ممّا علمته من غير أن يكون هناك تفصيل ألبتة بل إنما تأخذ في التفصيل والترتيب في نفسك مع أخذك في الجواب الصادر عن يقين منك بالعلم به قبل التفصيل فهو كمبدأ لذلك التفصيل، فان قال قائل إنّ هذا أيضاً علم بالقوة لكن قوّة قريبة من الفعل ، فذلك باطل لأنّ لصاحبه يقيناً (١) بالفعل حاصلاً لا

---

(١) و لانه اشتباه بين العقل و الخيال و نفى للعام بنفي الخاص فحيث يرى ان الصور ليست فى الخيال يظن انها ليست فى العقل كأن النفس ليست الا الخيال فاذليست فيه فليست فى النفس و اذ ليست بنحو الكثرة فليست بنحو الوحدة و كل ذلك مغالطة بل الشيخ و غيره من المحققين ينبغى أن لا يلتزموا القوة فى الملكة حين الاشتغال بالاكل و الشرب الا القوة بمعنى الشدة فليشرح الاعضاء المعنوية للنفس بحس و خيال و وهم و عقل تفصيلى و عقل بسيط فالعالم علماء و عدم عالمية أربعة منهم لا ينافى عالمية خامسهم سيما فيمن هو كأنه ليس الا العقل المحض و قواه الجزئية اسلمت على يديه ، الا ترى انه لا يحتاج الى تجشم كسب جديد كما عنده القوة ، وهذا العقل البسيط مظهر من لا يشغله شأن عن شأن ولايلهيه قول عن قول ، والنطق الحقيقى درك الكليات و المكالمة مع المفارقات كما قال النبى صلى الله عليه وآله ان فى امتى مكلمين محدثين ، وهذا أحد وجوه تلاوة آيات الكتاب المبين دفعة واحدة دهرية كما يؤثر عن العلى العالى عليه السلام وهذا العقل مكانه الجبروت و زمانه الدهر الايمن الاعلى و ان كان بحسب مقامه الصورى فى عالم الطبيعة ومستعمل القوى والطبائع ولم يشغل المشاغل الذاتية عن المشاغل الطبيعية ولم يتجاف عن ذلك المقام الشامخ من له مقام الاستقامة و التمكين و رؤية الجزئيات مرائى لحاظ الكليات لا العكس، ومن لايصدق بهذافهو ممن «نسوا الله فانساهم انفسهم» ✡

يحتاج أن يحصّله بقوّة بعيدة أو قريبة ، فذلك اليقين إمّا لأنّه ميتقّن بأنّ هذا حاصل عنده إذاشاء علمه فيكون تيقّنه بالفعل بأنّ هذاحاصل تيقّناً به بالفعل (١) ، فانّ الحصول حصول لشيء فيكون هذا الشيء الّذي يشير إليه حاصلا بالفعل (٢) لأنّه من المحال أن يتيقّن إنّ المجهول بالفعل معلوم عنده مخزون فكيف يتيقّن حال الشيء إلاّ والأمر من جهة ما يتيقنه معلوم ، و إذا كانت الإشارة تتناول المعلوم بالفعل و من المتيقّن بالفعل إنّ هذا عنده مخزون فهو بهذا النوع البسيط معلوم عنده ثم يريد أن يجعله معلوماً بنوع آخر ، ومن العجائب إنّ هذا المجيب حين يأخذ في تعليم غيره يفصّل مايحسّ في نفسه دفعة ممّا يعلمه بتعلّم العلم بالوجه الثاني فيرتّب تلك الصورة فيه مع ترتّب الفاظه ، فأحد هذين هوالعلم الفكري والثاني هوالعلم البسيط الّذي ليس من شأنه أن يكون له في نفسه صورة بعد صورة لكن هذا و احد يفيض عنه الصور في قابل الصور فذلك علم فاعل للشيء الّذي نسمّيه علماً فكريّاً ومبدأ له وذلك هوالقوة العقلية المطلقة من النفس المشاكلة للعقول الفعّالة، و أمّا التفصيل فهو للنفس من حيث هو نفس فان لم يكن له ذلك لم يكن له علم نفساني ، وأمّا إنّه كيف يكون للنفس الناطقة مبدأ غير النفس له علم غير علم النفس فهو موضع نظر يجب عليك أن تعرفه من نفسك ، واعلم أنّه ليس في العقل المحض تكثّر ألبتة ، ولاترتّب صورة فصورة بل هومبدأ لكلّ صورة يفيض عنها على النفس،

☆ فيرى نفسه البدن او النفس بما هى نفس ومعلوم انهما لا يتخطيان هناك ولا طيران فى تلك الاوجات فلا يقبل فى نفسه ولا فى غيره :

دانش نفست نه كار سر سريست ☆ گر بحق دانا شوى دانى كه چيست - س ره .

(١) اى علمه بنحو التفصيل التعاقبى او علمه بالتشديد - س ره .

(٢) يعنى ان ثبوت الشىء للشىء فرع ثبوت المثبت له و قوله فيكون هذا الشىء الذى يشير اليه اشارة الى ان كلمة هذا فى قول المجيب هذا حاصل عندى اسم اشارة لموجود بالفعل اشارة عقلية و على التقديرين فالعلم بجواب سؤال السائل حاصل بالفعل س ره .

و على هذا ينبغي أن يعتقد الحال في المفارقات المحضة في عقلها للأشياء فإنّ عقلها هو العقل الفعّال للصور والخلاّق لها لا الّتي يكون للصور أو في صور النفس الّتي للعالم من حيث هي نفس [١]، و كلّ إدراك عقلي هو نسبة مّا إلى صور مفارقة للمادة ولأعراضها فللنفس ذلك بأنها جوهر قابل منطبع به، و للعقل بأنّه جوهر مبدأ فاعل خلاّق انتهى ماذكره الشيخ تلخيصاً.

و أقول: إثبات هذا العقل البسيط لا يمكن إلاّ بالقول باتحاد العاقل بالمعقولات على الوجه الّذي أقمنا البرهان [٢]، والعجب من الشيخ الرئيس حيث أذعن بمثل هذه الأمور الّتي ذكرها في هذا الموضع مع غاية إصراره في إنكار القول بذلك الاتحاد، فإذا لم يكن العقل البسيط الّذي اعتقد وجوده في هذا النوع الإنساني و في الجواهر المفارقة بالكلية من الأجساد و المواد فيه المعاني المعقولة فكيف يفيض منه على النفوس ما لا يكون حاصلاً له، و كيف يخرج النفوس من القوة إلى الفعل بما لاحصول لها فيه، وأيضاً كيف يختزن فيه مع بساطته صور المعقولات الّتي تذهل عنها النفس ثم تجدها مخزونة لها عند المراجعة إلى خزانتها العقليّة كما أثبتها الشيخ في ذلك الفصل بعينه [٣]، فإنّه قال فيه: فماذا تقول الآن في الأنفس الإنسانية والمعقولات الّتي تكتسبها و تذهل عنها إلى غيرها أتكون موجودة فيها

---

(١) اى الحال التى هى حال الصور العقلية للمفارقات حال العقل البسيط لناالاحال الصور المادية او الصور النفسانية ـ س ره.

(٢) أي بحيث لا ينثلم بساطته فانه اذا كانت العاقلة موجودة بوجود و كل معقول موجوداً بوجود آخر و ان كان زائداً متصلا كان هذا تركيب و كثرة بخلاف ما اذا كان وجود الكل واحداً و الكثرة فى المفاهيم المعقولة فكانت البساطة محفوظة ـ س ره.

(٣) ان قلت: المشهور منهم ان خزانة المعقولات هى العقل الفعال بل فى كل ادراك يتصل العقل الجزئي به اويواجهه فكيف يقول الشيخ ان العقل البسيط هو الخزانة ولا سيما فى اول الامر حيث لا ملكة بعد. قلت: لا منافاة اذ قد مر ان الفرس المعقول فى العقل الفعال و فى الف عقل واحد فكيف لا يكون العقل البسيط فينا و فى العقل الفعال واحداً فهذا الكلام من الشيخ يتم على الاتحاد ولكن لا يقول به ففيه تهافت ـ س ره.

بالفعل التام فتكون لا محالة عاقلة لها بالفعل التام أو يكون لها خزانة يخزنها فيها، وتلك الخزانة إمّا ذاتها وإمّا بدنها أوشيء بدني لها ، وقد قلنا إنّ بدنها وما يتعلّق ببدنها لا يصلح أن يكون محلاً للمعقولات أو نقول إنّ هذه الصور العقلية أُمور قائمة في أنفسها كل صورة منها نوع قائم في نفسه ، والعقل ينظر إليها مرّة و يغفل عنها ؛ فإذا نظر إليها تمثّل فيها و إذا أعرض عنها لم يتمثل فتكون النفس كمرآة وهي كأشياء خارجة فتارة تلوح فيها وتارة لا تلوح، وذلك بحسب نسب يكون بينها و بين النفس أو يكون كالمبدأ الفعّال يفيض على النفس صورة بعد صورة بحسب طلب النفس ، ثم ذكر إنّ الحق هو القسم الأخير وأبطل باقي الشقوق و ذكر إنه سيبيّن في الحكمة الأولى إنّ هذه الصورة لا تقوم مفردة ، وأشار بذلك إلى إبطاله للصور المفارقة الّتي نسب القول بها إلى أفلاطون وشيعته من الأقدمين فبقي الصحيح عنده كون العقل البسيط خزانة للمعقولات ، فيرد الإشكال على طريقته إنّه كيف اختزنت واجتمعت في العقل البسيط صور هذه التفاصيل مجملة مع عدم القول بالاتحاد ، وبالجملة هذا المقصد من أُمهات المسائل الإلهية وفيه سينكشف مسألة علم التوحيد الخاصي الّذي يختص بذوقها أهل الله ، و لا يمكن تحقيق هذه المسألة إلّا بأحكام أُصول سلفت في أوائل هذا الكتاب من كون الوجود هو الأصل في الموجوديّة والماهية منتزعة منه ، و إنّ الوجود يشتدّ ويضعف و كلمّا قوي الوجود يصير أكثر جمعية وحيطة بالمعاني الكلية والماهيات الانتزاعية العقلية و إذا بلغ الوجود حدّ العقل البسيط المجرد بالكلية عن عالم الأجسام والمقادير يصير كلّ المعقولات و تمام الأشياء على وجه أفضل و أشرف ممّا هي عليه [1] ، و من لم يذق هذا المشرب لا يمكنه تحقيق العقل

---

(١) المعقولات ناظرة الى المعقولات بالذات المفصلة ، و الاشياء الى المعقولات بالعرض من الاشياء الخارجية فان الماهيات في المعقولات بالذات و المعقولات بالعرض واحدة و الوجود متفاوت فيهما بالشدة و الضعف و الكمال و النقص و نحو ذلك ما به الامتياز فيه عين ما به الاشتراك و ليس حقائق متبائنة كما مر - س ره .

البسيط الّذى هو منبع العلوم التفصيلية ، ولذلك ترى أكثر الفضلاء مع خوضهم في تتبع العلوم الحكمية وغيرها استصعبوه ولم يقدروا على التصديق به كالشيخ السهروردي في المطارحات و التلويحات وحكمة الإشراق فإنه أنكر ذلك صريحاً و كذا الإمام الرازي ومن في حالهم وطبقتهم .

فلقد قال في المطارحات : ثمّ جاؤوا أي المشاؤون من الحكماء إلى كيفية تعقل الباري فقالوا وإذا كان عاقلاً لذاته يلزم أن يكون عاقلاً للوازم ذاته ، وتعقّله للوازم ذاته منطو في تعقل ذاته ، فإنا إذا عقلنا الإنسانية ينطوي في تعقلنا لها تعقلنا للوازمها ، وربّما أوردوا مثالاً تفصيلياً و فرّقوا بين كون العلوم حاصلة مفصلة و بين كونها بالقوّة مع قدرة الاستحضار متى شاء فتكون ملكة ولا يكون الصورة حاصلة ، و بين حالة اُخرى هي كما يورد على الإنسان مسائل كثيرة دفعة فيحصل له علم اجمالي بجواب الكل ثمّ يأخذ بعده في التفصيل حتّى يمتلي منه الأسماع و الأوراق ، و العلم الإجمالي علم واحد بأشياء كثيرة وليس علماً بالقوّة فإنّ الإنسان يجد تفرقة من نفسه بأنّ علمه حينئذ ليس كما كان عند القوّة قبل السؤال، ولمّا وجد المتأخّرون بعد أبحاثهم هذه الطريقة مبتنية على المساهلة مثل كذا و كذا إلى آخر كلامه .

وقال أيضاً : ثمّ قول القائل ينطوي علمه بلازمه في علمه بذاته فيه مساهلة فإنّ لباحث أن يقول هل يعلم ذاته ولازمه جميعاً أم لا [1] فإن لم يعلم فذلك حديث آخر وهو

(١) أقول نريد اللوازم الصفتية اى الماهيات التى هى لوازم صفاته تعالى و لكن الانطواء باعتبار ان وجود اللوازم عين وجود الصفات ووجودها عين وجود الموصوف و مفاهيم اللوازم لوازم غير متأخرة فى الوجود كلزوم الجسم التعليمى للطبيعى و الزمان للحركة القطعية على ما مر بل كلزوم مفهوم الوحدة والتشخص لنحو من الوجود الحقيقى، أو نريد اللوازم الفعلية و الانطواء باعتبار ان وجود الملزوم هو النحو الاعلى لوجودات اللوازم الافعالية ، وشيئية الشيء بتمام لا بنقصه ، والتشخص عين الوجود ، و الوجود كلما كان اتم كان اكثر حيطة بالمعانى ، و النور كلما كان اقوى كان اشد انارة و اظهاراً للماهيات ، و العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول ، هذا معناه ـ س ره .

مستحيل ، وإن علم ذاته و لازم ذاته و ذاته ليس لازمه فعلمه بذاته غير علمه بلازمه فيتعدد العلم ثمّ لازمه تابع لذاته فيجب أن يكون علمه بلازمه تبعا لعلمه بذاته ، و أما مثال الاجمال المذكور في الأمثلة الثلاثة فيمنع الخصم إنّ المسائل يصحّ إيرادها دفعة بل يورد واحدة بعد واحدة فيحصل لكلّ مسألة جواب عقيبها . وثانياً هو إنّه قبل التفصيل لم يجد من نفسه إلاّ قوة قريبة على التفصيل،والفرق بين القوتين ظاهر أعني ما قبل السؤال وما بعده فإحداهما قوة قريبة و الأخرى أقرب فإنّ القوّة لوجود الشيء لها مراتب انتهى كلامه .

وقال الإمام الرازي في المباحث المشرقية بعد أن نقل ما ذكروا من الفرق بين التصوّر الاجمالي والتفصيلي بالمعنيين:هذا غاية مايقولون ، وليس الأمر عندي كما يقولون بل العلم إما أن يكون بالقوّة وإما أن يكون بالفعل على التفصيل ، وأمّا القسم الثالث وهو العلم البسيط فهو عندي باطل فإنّ العلم عندهم عبارة عن حضور صورة المعقول في العاقل فهذا العقل البسيط إن كانت صورة واحدة مطابقة في الحقيقة (١)

---

(١) نختار ان الصورة أى ماهية الشيء بالفعل واحدة و لكن الصورة الواحدة اذا كانت بمعنى الماهية الواحدة لاتحكى عن الماهيات الكثيرة ، و اما ان كانت بمعنى الوجود الواحد بالوحدة الحقة الحقيقية وجوداً شديداً غير متناه الشدة النورية فيكون ما به الانكشاف لكل الوجودات و كثير الحيطة بالمعاني و الماهيات ، و اذا كانت الوجودات المتشتة و الانوار المتفرقة مظهرة للماهيات فما حدثك بالوجود الشديد الاكيد الجامع الواحد الغير الفقيد ، و يدالله مع الجماعة ، و القول فى العقل البسيط الانسانى كالقول المذكور اذ نختار ان الصور كثيرة و لكن ماهية لا وجوداً فالعقل البسيط الانساني مثلا وجود قوي واحد ومع وحدته متحد بجميع ماهيات المعلومات التي تظهر للعقل التفصيلى المشوب بالخيال مفصلة ممتازة فان كون جميع الماهيات فى العقل البسيط كونها صحيحة الانتزاع منه فان الماهية فى اى شيء كانت هذا معناها و انتزاعها منه باللزوم العقلى ، و كيف لا و العقل البسيط علم بكل ماهية ماهية و الكل يعرض عليه و هو بوحدته يوازى الكل بكثرتها ، و الحقائق الخارجية ينكشف به ، وكأنه نفس الامر التى هى تطابقها فالماهيات فيه كثيرة و وجودها واحد فاذانظر الى وجودها الواحد فاذ عن بالمسألة الاولى*

لأمور كثيرة فذلك باطل إذ الصورة العقليّة الواحدة لو كانت مطابقة لأمور كثيرة لكانت مساوية في الماهية لتلك الأمور المختلفة في الحقيقة فيكون لتلك الصور حقائق مختلفة فلا يكون الصورة واحدة هذا خلف ، وإن قيل بأنّ هذا التعقّل البسيط صور مختلفة بحسب اختلاف المعقولات فالعلم التفصيلي بتلك المعقولات حاصل إذ لا معنى للعلم التفصيلي إلّا ذلك ، فثبت إنّ ما يقولونه بعيد عن التحصيل فلعلّهم أرادوا بهذا العقل البسيط أن يكون صور المعلومات تحصل دفعة واحدة ، وأرادوا بالتعقل التفصيلي أن يكون صور المعلومات تحصل على الترتيب الزماني واحدة بعد واحدة ، فإن أرادوا به ذلك فهو صحيح ولا منازعة فيه معهم ولكنّه لا يكون مرتبة متوسطة بين القوّة المحضة والفعل المحض الّذي يكون عند التفصيل بل حاصله راجع إلى أنّ العلوم قد تجتمع في زمان واحد وقد لا تجتمع بل تتوالى و تتعاقب ، و أمّا على ما اخترناه من أنّ العلم حالة إضافية فبطلان ماقالوه ظاهر أيضاً لأنّ الاضافة إلى أحد الشيئين غير الاضافة إلى غيره فإذا تعددت الاضافات فقد حصلت تلك العلوم على التفصيل؛ فأمّا ما قالوه من أنّ علمه بقدرته على الجواب يتضمّن العلم بالجواب فنقول إنّه

✿أعني كون العلم الواحد علماً بمعلومات كثيرة بل لا تتناهى ، و اذا نظرت الى الماهيات الكثيرة المنطوية في العقل البسيط فايقن المسألة الثانية أعني جواز اجتماع علوم كثيرة دفعة واحدة لكن كل ذلك بشرط أن تتذكر ما اسلفناه ان العالم بالنحوين المذكورين من هو و انه ليس هو العقل التفصيلي النفساني فضلا عن الخيال فانهما لا يسعهما « تو بزرگی و در آئینهٔ کوچك ننمائی » بل هو مقامك العقلاني المحض كما عند التجرد عن جلباب البشرية ، و من يتوهم في نفسه أو في غيره ممن حصل له العقل البسيط ان ليس هذان النحوان من العلم فيه بالفعل فيظن نفسه و ذاته الخيال أو العقل النفساني فيراه خالياً و نسي ذاته « نسوا الله فانساهم انفسهم » .

تا تو خود را پیش و پس داری گمان ✿ بستهٔ جسمی و محرومی ز جان

و في العلم الواجبي جل جلاله تفصيل في عين الاجمال و اجمال في عين التفصيل و المراد بالتفصيل الكثرة في المعلوم و بالاجمال الوحدة في العلم ، والعلم و المعلوم بالذات و ان كانا متحدين الا انهما كالوجود و الماهية مغايرتهما في التصور فلا يلزم الخلف من وجهين كما ذكره المشكك ـ س ره .

في تلك الحالة عالم باقتداره على شيء دافع لذاك السؤال[1] فأمّا حقيقة ذلك الشيء فهو غير عالم به قبل الجواب فان لذلك الجواب حقيقة وماهية وله لازم هو كونه دافعاً لذلك السؤال فالحقيقة مجهولة واللازم معلوم على التفصيل ، وهذا كما إنّا إذا عرفنا من النفس أنه شيء يحرّك البدن فكونها محرّكة للبدن لازم من لوازمها وهو معلوم على التفصيل وإن كانت حقيقتها مجهولة إلى أن يعرف بوجه آخر فثبت إن ماقالوه باطل و يخرج من الدليل الّذي ذكرناه فساد أن يكون العلم الواحد علماً بمعلومات كثيرة انتهى .

أقول هذا المقصد أرفع قدراً وأجل منالاً من أن ينال غوره مثل هذا الرجل بقوّة فكره و كثرة جولانه في العلوم البحثية ووفور حفظه للمسائل المشهورة فان هذه المسألة وأمثالها لو كانت مما يمكن تحصيلها بالنظر الفكري و التتبع للأنظار الموروثة من المشايخ والمعلّمين لم يكن ممّا غفل عنها مثل الشيخ الرئيس ومن هو في تلوه أو قريب منه ، وقد ظهر منه ما قد ظهر من التناقض بين كلاميه في اثباته العقل البسيط ومن إنكاره اتّحاد العاقل بالمعقول .

فصل (١٦)

(في امكان التعقلات الكثيرة في النفس دفعة واحد)

أمّا على ماحققناه من كون النفس إذا خرجت من القوّة إلى الفعل صارت عقلا بسيطاً هو كلّ الأشيا فذلك أمر محقق ثابت عندنا ، و توضيح ذلك إنّ العلم

---

(١) ليت شعرى انه اذا لم يعلم المجيب ماهية الاجوبة عند ايراد أسؤلة عديده كيف يتيقن المجيب بان اجوبة الكل حاضرة عنده ، وكيف يتيقن بانه دافع للسؤال ، واى شيء كان لا يدفع اى سؤال كان ، و اما القطع بوجود شيء محرك للبدن مع الجهل بماهيته فلان الحركة ممكنة بشيء مجهول من وجوه معلوم بوجه فان النفس سواء كانت طبيعة أو مزاجاً عرضاً أو مجرداً أو غير ذلك يمكنه تحريك البدن - س ره .

والتعقل ضرب من الوجود والوجود متحد مع الماهية ، و كذا العلم متحد مع المعلوم و كما إن بعض الوجودات خسيس ضعيف و بعضه شريف قوي، والخسيس قشر قليل المعاني مقصور على معنى واحد كالمقدار الواحد وإن عظمت سموكه وجسمت انبساطه في الجهات ، و الشريف لب كثير الحيطة بالمعاني و ان صغر مقداره أو لم يكن له مقدار كالنفس الناطقة فكذلك العلم له أنواع كثيرة بعضها خسيس ضعيف كالحس فلا يمكن أن يحس بإحساس واحد محسوسات متعددة و بعضها شريف كالتعقل فإن العقل الواحد يكفي لإدراك معقولات لا تتناهى كما في العقل البسيط [1] . و بالجملة فكل ما كان العلم أعلى وجوداً كان أكثر حيطة بالمعلومات و أشد جمعية للماهيات ، و أما العلم النفساني فهو متوسط بين التخيل و العقل البسيط

---

(١) فهو بهذا الاعتبار مظهر اسم من لا يحجبه شيء عن شيء ، و اسم من لا يشغله شأن عن شأن اذا كان الشأن أعم من الشؤون العلمية و الفعلية ، و اذا كان الحس المشترك باحساس واحد يجمع احساسات خمسة في آن واحد ولا يشغله شأن عن شأن فانه اذا كان في حال الابصار سامعاً للاصوات و لامساً لحر الهواء او برده او اعتداله شاماً لرائحة ذائقاً في تلك الحال مذوقاً فانه في حال واحدة خبير بالعوالم الخمسة ولا يشغله شأن عن شأن ، و ايضاً الحس المشترك اذا احس في حال اليقظة و تخيل المتخيلة تركيباً أو تفصيلا و شاهده الحس المشترك في تلك الحال فقد جمع بين ادراكين بل للنفس ثلاثة ادراكات بانضمام ادرك المعاني الجزئية حينئذ فما ظنك بالعقل ولا سيما العقل البسيط ، و أما عدم تناهي المعقولات كما سيعبر ايضاً بالافاعيل الغير المتناهية فمعلوم لان قولك كل كائن فاسد معقول ينشعب الى معقولات لا تحصى من قولنا كل حيوان فاسد و كل نبات فاسد و كل معدن و كل مركب ناقص فاسد ، و كذا كل حيوان فاسد الى كل انسان طبيعي و كل فرس و كل بقر طبيعيين و قس عليها كل بري و بحري فاسد ، و كذا في الاضافات كل متقابلين لا يجتمعان في محل واحد و كل خلافين يجتمعان فيه و كذا كل بسيط كذا و كل مجرد كذا ينبعث منها مالا تحصى و ان كانت من المعقولات الغير المدونة و المقصود التمثيل فقس عليها التصديقات الاخرى و التصورات و كل هذه مفاهيم معقولة بعقل واحد بسيط للانسان الحقيقي الواحد العقلي بل دفعة واحدة دهرية - س ره .

فيتعلق بمعلومين دفعة واحدة كالحكم بين الشيئين بحمل أحدهما على الآخر فانا إذا حكمنا بثبوت شيء لشيء فلا بدّ من حصول تصوّرين دفعة تصوّر الموضوع وتصوّر المحمول لأنّ الحاكم على الشيئين لابدّ أن يحضر المقضي عليهما عنده ، ففي وقت ذلك الحكم لابدّ من حضور الطرفين وإلّا لكان الحاضر أبداً تصوراً واحداً ، والتصوّر الواحد ينافي الحكم و التصديق فوجب أن يتعدّد الحكمُ أبداً . و أيضاً إذا عرفنا الشيء بحدّه التام عرفناه بتمام حقيقته فلو استحال حصول العلم بجميع أجزائه دفعة واحدة لاستحال العلم بكنه حقيقية شيء في وقت من الأوقات ؛ فبهذا يظهر إمكان حصول التصورات الكثيرة ، وأما إنه يمكن حصول التصديقات الكثيرة فلأنّ المقدمة الواحدة لا تنتج فلو استحال العلم بالمقدمتين معاً لاستحال حصول العلم بالنتيجة . و أيضاً العلم بوجود المضافين حاصل معاً ، و كذا العلم بوجود اللازم و وجود الملزوم فعلم بهذا الدليل صحة حصول العلوم المتعددة في آن واحد [1] ، و مما يؤكّد ذلك و يحققه إنّ النفس العارفة بمعلومات كثيرة عند تحققها بمقام العقلية و تجردها عن جلباب البشرية لا يسلب عنها علومها بل يزيدها كشفاً و وضوحاً ، و مع ذلك لمّا خرجت عند ذلك من اختلاف الأوقات و الأمكنة فيحضر معلوماتها بأسرها عندها دفعة واحدة كالحال في علوم المفارقات في كون معلوماتها بأسرها حاضرة معاً بالفعل بلا شوب قوة .

فان قلت : نحن نجد من نفوسنا إنا إذا أقبلنا بأذهاننا على إدراك شيء تعذّر علينا في تلك الحال الاقبال على إدراك شيء آخر .

قلت : قد أشرنا إلى أنّ العلم كالوجود يختلف بالكمال و النقص فالعلم العقلي كالوجود العقلي مغاير للادراك الخيالي و الوجود الحسي ؛ فانا إذا قلنا الانسان جوهر قابل للأبعاد نام حساس ناطق أحاط عقلنا بمفهومات هذه الألفاظ

---

(١) في العبارة نوع من المسامحة و المراد بحصول العلوم المتعددة في آن واحد حصولها دفعة من غير تدريج و الا فالعلوم مجردة لا تنطبق في نفسها لا على زمان ولا على آن ـ ط مد .

و ظهر في خيالنا أثر مطابق لهذه المعقولات ؛ فإذا قلبّنا و قلنا ناطق حساس نام قابل للأبعاد جوهر فالمعنى المفهوم عند العقل لا ينقلب لكن الصور الخيالية تنقلب و تنعكس فإذا كان الأمر كذلك فربما يساعد على أنّ القوة الخيالية يصعب عليها استحضار أمور كثيرة وتخيلات مختلفة هي صور وحكايات لأمور عقلية تعقلها النفس بقوتها العقلية وأما العقل فإنه يقوى على ذلك ، و الّذي يجده الناس كالمتعذر على نفوسهم من إدراك تعقلات متعددة في وقت واحد منشاؤه تعصي القوة الخيالية [١] عن تصويرها دفعة واحدة [٢]، ومع هذا لا يصعب عليها إدراك التخيلات الّتي ليست تصويراً للمعقولات دفعة واحدة ، ولذلك قيل شأن العقل توحيد الكثير و شأن الحس تكثير الواحد .

(١) هذا المقدار لا يندفع به الاشكال ظاهراً فان القوة الخيالية عنده ره مجردة كالقوة العقلية فما بالها لا تجتمع مدركاتها مع كونها مجردة غير تدريجية الوجود ، لكن هناك جهتان يمنعان ذلك : احداهما ان للقوى الخيالية مظاهر مادية في البدن كالمخ و الاذن و الاجزاء الدماغية تعمل اعمالا مادية توجب استعداد النفس لادراكات مخصوصة ، و العصيان في الحقيقة لهذه القوى المادية دون القوى النفسانية المجردة . و ثانيتهما : ان القوى الخيالية و ان كانت مجردة عن المادة لكنها غير مجردة من صفات المادة كالكميات وبعض الكيفيات ولازم ذلك وقوع ترتيب مابين المتخيلات ، ولازم الترتيب عدم اجتماع الاجزاء في الجملة فاذا تخيلنا طلوع الفجر ثم طلوع الشمس ثم زوالها ثم غروبها ثم انظلام الهواء كان من طبع متخيلنا هذا ان يفارق بعض اجزائه بعضاً آخر وان فارق الجميع المادة فاحسن التدبر - ط مد .

(٢) على أنا أثبتنا ان الحس أيضاً يجمع بين ادراكات دفعة ، وقد ظهر من هذا انه لو قال في أول الفصل في امكان العلوم الكثيرة في النفس دفعة لكان اولى ، اذ فيما ذكرنا كان الجمع بين احساسات كثيرة و تخيل و توهم و تعقل تفصيلي و تعقل بسيط دفعة - س ره .

فصل (١٧)

✿ (في ان النفس مع بساطتها كيف تقوى على هذه التعقلات الكثيرة) ✿

لمّا ثبت فيما قبل إنّ البسيط لا يصدر عنه من جهة ذاته بلا واسطة إلّا الواحد[1]، و يرد هاهنا إشكال في صدور التعقلات الكثيرة من قوة واحدة فحلّ هذا الإشكال هو إنّ المعلول إذا تكثّر فهو إنما يتكثّر بأحد من أسباب التكثر إما تكثّر العلة و إما لاختلاف القابل وإما لاختلاف الآلات و إما لترتب المعلولات في أنفسها و النفس الناطقة جوهر بسيط ولو كان مركباً فلا تبلغ كثرتها إلى أن يساوي كثرة أفاعيلها الغير المتناهية ، ولا يمكن أيضاً أن يكون بسبب كثرة القابل لأنّ القابل لتلك التعقلات هو ذات النفس وجوهرها ، ولا يمكن ذلك لترتب الأفاعيل في أنفسها فإنّ تصور السواد ليس بواسطة تصوّر البياض و بالعكس ، و كذلك في كثير من التصورات و كثير من التصديقات الّتي ليس بعضها مقوّماً للآخر أو كاسباً له فبقي أن يكون ذلك بسبب اختلاف الآلات ! فإنّ الحواس المختلفة الآلات كالجواسيس المختلفة الأخبار عن النواحي يعدّ النفس للإطلاع بتلك الصور العقلية المجردة و الإحساسات الجزئية إنما تتكثر بسبب اختلاف حركات البدن لجلب المنافع و الخيرات و دفع الشرور و المضار فبذلك ينتفع النفس بالحس ثم يعدّها ذلك لحصول تلك التصورات الأولية و التصديقات الأولية ، ثم يمتزج بعضها ببعض

---

(١) لعلك تقول : ان التعقل ليس فعلا بل انفعال فان للنفس جهة فعلية في البدن وجهة انفعالية عما فوقها من عالم المجردات .

قلت : لهذا جوابان ، احدهما : تنبيه في العقل البسيط فانهم أيضاً يقولون العقل البسيط خلاف التفاصيل . و ثانيهما : ان درك الجزئيات كالصور الخيالية عنده قدس سره بالفعالية و الانشاء و المعقولات بما هي كثيرة و متعاقبة مشوبة بالخيالات فالنفس فعالة لها بهذا الاعتبار ـ س ره .

و يتحصّل من هناك تصورات وتصديقات مكتسبة لا نهاية لها ؛ فالحاصل إنّ حصول التصوّرات و التصديقات الأولية الكثيرة إنما هو بحسب اختلاف الآلات و حصول التصورات و التصديقات المكتسبة بحسب امتزاج تلك العلوم الأولية بعضها ببعض، و هي لا محالة مترتبة ترتبّاً طبيعياً كل مقدم منها علة للمتأخر .

فصل (١٨)

✿ (فى قسمة العلم الى الاقسام) ✿

العلم عندنا كما مرّ مراراً نفس الوجود الغير الماديّ ، و الوجود ليس في نفسه طبيعة كلية جنسية أو نوعية حتى ينقسم بالفصول إلى الأنواع أو بالمشخصات إلى الأشخاص أو بالقيود العرضية إلى الأصناف بل كل علم هويّة شخصية بسيطة غير مندرجة تحت معنى كلي ذاتي ؛ فتقسيم العلم عبارة عن تقسيم المعلوم لاتحاده مع المعلوم كاتحاد الوجود مع الماهية ، و هذا معنى قولهم العلم بالجوهر جوهر و العلم بالعرض عرض ، و كذا العلم بكل شيء من نحو ذلك الشيء فعلى هذا نقول إنّ من العلم ما هو واجب الوجود بذاته و هو علم الأول تعالى بذاته الّذي هو عين ذاته بلا ماهية ، و منه ما هو ممكن الوجود بذاته و هو علم بجميع ما عداه و ينقسم إلى ما هو جوهر و هو كعلوم الجواهر العقلية بذواتها الّتي هي أعيان هوياتها ، و إلى ما هو عرض وهو في المشهور جميع العلوم الحصولية المكتسبة لقيامها عند القوم بالذهن، و عندنا هو إنّ العلم العرضي هو صفات المعلومات الّتي يحضر صورها عند النفس، وقد مرّ إنّ التعقل ليس بحلول صورة المعقول في النفس بل بمثولها بين يدي العقل واتحاد النفس بها و كذا التخيل عبارة عن حضور الصور المقدارية على عظمها و كثرتها عند النفس لا على نعت الحلول فيها بل على نعت المثول لديها مع اتحاد النفس بها من جهة قوتها الخيالية ، وعند هؤلاء القوم إنّ تلك الصور لكونها مساوية لماهيات المدركات فهي من حيث هي كذلك فبعضها جواهر و بعضها أعراض لكن جواهرها جواهر ذهنية و أعراضها

أعراض ذهنية، و من حيث وجودها في الخارج فالجميع أعراض لأنها موجودة في موضوع موجود في الخارج الّذي هو النفس أو العقل، و كل موجود في موضوع فهو عرض، هذا ما قالوه وقد بيّنا و هن هذه القاعدة و فساد قولهم إنّ شيئاً واحداً يكون جوهراً و عرضاً، وبيّنا وجه التفصّي عن ذلك الإشكال بإيضاح سبيل الحق في باب العلم فهذه نحو من القسمة. و قسمة اُخرى قالوا من العلم ما هو فعليّ و منه ما هو انفعالي و منه ما ليس بأحدهما أما العلم الفعلي فكعلم الباري تعالى بما عدا ذاته، و كعلم سائر العلل بمعلولاتها، وأما العلم الانفعالي فكعلم ما عدا الباري تعالى بما ليس من معلولاته مما لا يحصل إلّا بانفعال مّا و تغير مّا للعالم، و بالجملة بارتسام صور تحدث في ذات النفس أو آلاتها، وما ليس بفعلي ولا انفعالي فكعلم الذوات العاقلة بأنفسها و بالاُمور الّتي لا تغيب صورها عنها[1] ولا يكون تعقلها بحدوث ارتسامها، وقد يكون علم واحد فعلياً من جهة انفعالياً من جهة اُخرى كالعلوم الحادثة الّتي يترتب عليها الآثار كتأثير الأوهام في المواد الخارجة، ولا يخفى إنّ وقوع العلم على أفراده كوقوع الوجود عليها بالتشكيك لوجوه الأولية وغير الأولية والأقدمية و غير الأقدمية و الشدة و الضعف؛ فإنّ العلم بذات الأول تعالى أولى في كونه علماً من العلم بغيره، و هو أقدم العلوم لكونه سبب سائر العلوم وهو أشدّها جلاءاً وأقوى ظهوراً في ذاته، و أما خفاؤه علينا فكما علمت سابقاً من أنه لغاية ظهوره و ضعف بصائرنا عن إدراكه فجهة خفائه هي بعينها جهة وضوحه و جلائه، و هكذا كل علم بحقيقة علة بالقياس إلى العلم بحقيقة معلولها، و كذا العلم بحقيقة كل جوهر هو

---

(١) كحياتها و قدرتها و علمها بعلمها بذاتها ونحو ذلك من معلوماتها الحضورية التي حضورها للنفس عبارة عن حضور ذاتها لذاتها بلا تعدد، تقسيمات آخريات من العلم ما هو حصولي، و منه ما هو حضوري، و من الحضور علم المجرد بذاته، و منه علم الشيء بمعلوله حضوراً، ومنه علم الفاني بالمفني فيه شهوداً، ومن العلم وجهي كالرسوم، و اكتناهي كالحدود وايضاً من العلم الاجمالي، ومنه تفصيلي فعال الانسان الخفيه قلب كما لا يخفى - س ره.

أشد من العلم بحقيقة كل عرض ، و هو أولى و أقدم من العلم بحقيقة العرض القائم بذلك الجوهر لكونه علة لها لا بحقائق سائر الأعراض ، و أما إطلاق العلم على الفعل و الانفعال والإضافة كالتعليم والتعلم والعالمية فعلى سبيل الاشتراك أو التجوز.

فصل (١٩)

✿ (في الاشارة الى اثبات القوة القدسية) ✿

اعلم أنّ مبدء العلوم كلها من عالم القدس لكن الاستعدادات للنفوس متفاوتة، و عند تمام الاستعداد لافرق في الإفاضة بين الأوائل و الثواني ؛ فحال الإنسان في إدراك الأوليات كحاله بعد التفطن للحدود الوسطى في إدراك النظريات في أنها كأنها تحصل بلا سبب ، ووجود الشيء بلا سبب محال لكن السبب قد يكون ظاهراً مكشوفاً وقد يكون باطناً مستوراً ، والملقي للعلوم على النفوس المستعدة هو بالحقيقة سبب مستور عن الحواس معلم شديد القوى بالأفق الأعلى ، وفعله في النفوس في غاية الخفاء ولكن قد يبرز من الباطن إلى الظاهر وقد يبرز من مكمن الغيب إلى عالم الشهادة والأول كما للأنبياء والثاني كما للأولياء عليهم السلام أجمعين ، وأما هذه الأسباب الظاهرة كالبحث و التكرار والسماع من معلم بشري فهي معدّات ليست بموجبات و لذلك قد يختلف وقد يتخلّف ، وبيان ذلك إنّ كل انتقال من الأوليات إلى النظريات إما أن يكون بتعليم معلم بشري أولا يكون فإن كان بتعليم معلم كذلك فلابدّ وأن ينتهي بالآخرة إلى ما لا يكون ذلك من هذا السبيل بل يناله من ذاته وإلّا لتسلسل التعليم والتعلم[1]

(١) فانه كما يتصل حقيقه النبي و قلبه المعنوي بحقيقة العقل الفعال الذى يطبق الخافقين و تمام العقول المجردة بالفعل في السلسلة الصمودية تجلياته و يتلقى كلامه الحقيقي التام الروحاني و يتعلم الحقائق البسيطة من الاشياء كذلك يتصل رقيقته سلام الله عليه برقيقة العقل الفعال التى هي كاصبح أهل زمانه و أصلحهم فيرى ببصره صورته المليحة ويسمع بسمعه الشريف كلماته اللفظية الفصيحة مما هي محاكات الكلمات التامات نور قليانية و في أولياء الله تعالى من العرفاء و العلماء بالله اتصال الحقيقة بالحقيقة و الجمع التام لا يتيسر فكل ميسر لما خلق له ـ س ره .

إلى غير النهاية[1]، و لأنّ كل من مارس علماً من العلوم و خاض فيه و دوام على مواظبته ومزاولته لابدّ و أن يستخرج بنفسه مالم يسبقه إليه متقدموه و استادوه قلّ ذلك أو كثر فإنّ باب الملكوت غير مسدود على أحد إلاّ لمانع من نفسه و حجاب من غلظة طبعه ؛ فبقدر سعيه و حركة باطنه يتلطف ذهنية قلبه و مقدحة طبعه ، و يستعد كبريت نفسه لأن ينقدح فيه شعلة من نار الملكوت أو نور من أنوار الجبروت، و كيف لا وقد بيّنا من قبل إنّ الإحساس بالجزئيات سبب لاستعداد النفس لقبول التصورات الكلية ، وعرفت إنّ حصول التصورات المتناسبة سبب لحكم الذهن بثبوت أحدهما للآخر؛ فكثيراً مّا يقع للذهن التفات إلى تصور محمول بسبب الإحساس بجزئياته عند استحضار تصوّر موضوعه و عند ذلك يترتب عليه لامحالة الجزم بثبوت ذلك المحمول لذلك الموضوع من غير استفادة ذلك عن معلم أو رواية أو سماع من شيخ أو شهادة عدل أو تواتر ، فظهر إنّ الإنسان يمكنه أن يتعلّم من نفسه ، و كلما كان كذلك فإنه يسمى حدساً ، و هذا الاستعداد القريب يتفاوت في أفراد الناس فربّ إنسان بالغ في جمود القريحة و خمود الفطنة بحيث لو أكبّ طول عمره على

(١) ربما يتوهم من اطلاق البيان ان المراد لزوم التسلسل فيهما فى الموضوعات الغير المتناهية المتعاقبة فى سلسلة الزمان لاثبات المؤيد بالقوة القدسية و حينئذ يردمنع بطلان هذا التسلسل لانه تعاقبي ، وهذا خبط اذ مراده لزوم التسلسل فيهما بحسب موضوع واحد بانه ان كان جميع انتقالات الذهن فى الافكار بالتعليم لزم التسلسل و هو خلاف الواقع لان الموضوع متناهي البقاء فتصور الانسان مثلا مكتسب من تصور الحيوان و الناطق وتصورهما من تصورالجوهر القابل للابعاد و النامي الحساس و المدرك للكليات و تصورها من تصور الموجود لافي الموضوع ، وممكن الفرض للخطوط الثلاثة المتقاطعة على زوايا قوائم و الزائد فى الاقطار على التناسب الطبيعى و المدرك للجزئيات و العالم بالكليات و هذه التصورات ان كانت بالتعليم فتصور الوجود و الامكان و الزيادة و الدرك و العلم بديهى فيعلمها العاقل من نفسه و هذا ما قالوا انه لا يمكن ذهاب سلسلة التصورات الى غير النهاية - س ره .

مسألة واحدة تعذّر عليه تحقيقها و انصرف عنها بدون مطلوبه ، و ربّ إنسان يكون بضدّ ذلك حتى إنه لو التفت ذهنه إليه أدنى لفتة حصل له ذلك ، ثم لمّا كانت الدرجات متفاوتة و القلوب مختلفة صفاءاً و كدورة و قوة و ضعفاً في الذكاء و كثرة و قلة في الحدس فلا يبعد في الطرف الأعلى وجود نفس عالية شديدة قوية الاستنارة من نور الملكوت سريعة قبول الإفاضة من منبع الخير و الرحموت فمثل هذا الإنسان يدرك لشدة استعداده أكثر الحقائق في أسرع زمان فيحيط علماً بحقائق الأشياء من غير طلب منه وشوق بل ذهنه الثاقب يسبق إلى النتائج من غير مزاولة لحدودها الوسطى وكذلك من تلك النتائج إلى اُخرى حتى يحيط بغايات المطالب الإنسانية ونهايات الدرجات البشرية ، و تلك القوة تسمى قوة قدسية ، وهي في مقابلة الطرف الأدنى من أفراد الناس و مخالفتها لسائر النفوس بالكم و الكيف ، أما الكم فلكونه أكثر استحضاراً للحدود الوسطى ، و أما الكيف فمن وجوه : أحدها إنها أسرع انتقالا من معقول إلى معقول و من الأوائل إلى الثواني و من المبادي إلى الغايات .
وثانيها إنها تدرك العقليات الصرفة من حيث إنيّاتها وهويّاتها لامن حيث مفهوماتها و ماهياتها العامّة ، فإنّ الوصول إلى حقائق تلك المعقولات هي العمدة في الإدراك دون المعارف الكلية[1] وإن كانت هي أيضاً وسيلة إلى ذلك الوصول إذا استحكمت و رسخت اُصول معانيها في النفس ، و لذلك قيل المعرفة بذر المشاهدة .

(١) فالعلم بالعقل الفعال بانه الجوهر المجرد في ذاته و في فعله عن المادة ولا حالة منتظرة له و هو مكمل النفوس و خزانة معقولاتها بل مبدئها و معادها بقدرة الحق المتعال و جامع وجوداتها بنحو أعلى و أبسط من جامعيتها لوجودات الكون و غير ذلك من أحكامه ليس ركناً ركينا في المعرفة بل التخلق و التحقق به هو الركن الركين ، و تبدل العلم و هو الادراك الكلي بالمعرفة و هي ادراك الجزئي بل العلم الحضوري على نحو علم الفاني بالمفنى فيه هو العمدة و الحق المبين و فقنا الله تعالى للعلم و العمل و عصمنا عن العثرة و الزلل بمحمد و آله خلاصة اولياء الله المعبود الواصلين الى العقول الكلية بل المتجاوزين عنها في الصعود - س ره .

و ثالثها إنّ سائر النفوس تعينّ المطالب أولا ثم تطلب الحدود الوسطى المنتجة لها ، و أما النفس القدسية فيقع الحد الوسط لها في الذهن أوّلاً و يتأدّى الذهن منه إلى النتيجة المطلوبة فيكون الشعور بالحدود الوسطى مقدّما على الشعور بالمطالب كما هو عليه الأمر في نفسه في ذوات المبادي اللميّة .

فصل (٢٠)

✿ (في أن العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول من غير عكس(١)) ✿

أمّا المطلب الأول فلأنّ العلة إما أن تكون علة لذاتها أو لا تكون علة لذاتها فإن لم تكن علة لذاتها بل تحتاج في تأثيرها إلى انضمام قيد آخر فلم تكن هي العلة بالحقيقة بل العلة بالحقيقة هي ذلك المجموع . ثم الكلام في ذلك المجموع كالكلام في الأول إلى أن ينتهي إلى شيء هو لذاته يكون مقتضياً للمعلول ، فمن عرف ذلك الشيء لابدّ و أن يعرف منه إنه لذاته علة لذلك المعلول ، فإنّ ذاته إذا كانت لذاتها لا لغيرها علة لذلك المعلول فمن علمها على ما هي عليه وجب أن يعلمها

---

(١) محصل ما يفيده في المسألتين عطفاً على الاصول السالفة أما في المسألة الاولى فان كانت العلة بحقيقة عليتها التامة ماهية بالنسبة الى لازمها فحصولها في ظرف العلم يوجب حصول لازمها فيه و هو ظاهر لمكان اللزوم في الموجودين و ان كانت العلة علة بوجودها كان العلم بوجودها علماً حضورياً مستتبعاً لوجود المعلول معها لان وجوده رابط بالنسبة اليها متقوم بها ولو لم يثبت معها لزم الخلف . و أما العلم بماهية العلة فلايوجب العلم بالمعلول لان موضوع العلية هوالوجود دون الماهية ، و اما في المسألة الثانية فان كان المعلول معلول الماهية كالزوجية للاربعة فالعلم به يوجب العلم بعلة ما ، لجوازاعمية المعلول ، و ان كان معلول الوجود فالعلم بوجوده علماً حضورياً يفيد العلم بوجه من وجوه العلة لا الاحاطة بوجودها لانه وجه من وجوهها و شأن من شئونها فلا يكشف من العلة الا ما يحاذيه من كمالها الوجودي ، و أما ماهية المعلول فلا يوجب العلم بها شيئاً اذ لا علية فيها - مد ظ .

على الجهة الّتي بها يوجب المعلول ، و متى علم منها إنه علة لذلك المعلول وجب أن يحصل العلم له بذلك المعلول لأنّ العلم بأحد المضافين على الجهة الموقعة للإضافة يوجب العلم بمضاف آخر[١] ، هذا ما يستفاد من كتب القوم .

أقول : التحقيق في هذا المقام إنّ العلة قسمان علة هي بماهيتها موجبة للمعلول كالأربعة للزوج والمثلث لذى الزوايا ، ومثل هذه العلة متى علمت ماهيّتها علم لازمها لامحالة اذ اللازم لازم لذاتها وماهيتها من حيث هي هي ، وعلة ليست هي بماهيتها موجبة للمعلول بل إما بوجودها الذهني أو بوجودها الخارجي ومثل تلك العلة لا يكفي العلم بنفسها لا يجاب العلم بمعلولها و أيضاً العلم بها و بكونها موجودة على الوجه العام في الموجودية لا يجب أن يؤدي إلى العلم بمعلولها لأنّ الجهة المقتضية للمعلول ليست هي نفس ماهيتها ولا مطلق وجودها بل خصوص وجودها و تشخّصها فما لم يعلم ذلك الوجود بخصوصه لا يلزم منه العلم بمعلوله ، وقد علمت أنّ الاطلاع على نحو من الوجود بهويّته لا يمكن إلّا بأن يتحد العالم به أو بما هو محيط به[٢]

(١) هذه المقدمة نفسه أصل الحجة لاستلزامها المعية بينهما فى العلم لا كون العلم بالعلة علة متقدمة على العلم بالمعلول من غير عكس كما اورد عليه الرازى ولا ينفع فيه ما سيذكره المصنف < ره > من كون وجود العلة وجودا للاضافة الطارية بوجه فان ذلك لا يدفع المعية الاضافية بينهما و الاولى حمل الاضافة على الاضافة الاشراقية ان احتمله كلامهم - ط مد .

(٢) فان العلم بالوجود لا يمكن ان يكون حصولياً فلابد أن يكون حضورياً و العلم الحضورى له ثلاثة موارد : علم المجرد بنفسه ، وعلمه بمعلوله ، و علم الشيء بماهو فان فيه ، وهو ايضاً كعلم الشيء بنفسه فالعلم بالوجود الحقيقى لا يمكن الا باحد هذه الوجوه ، و كلامه قدس سره مشعر بالتخصيص فى القاعدة بالعلم الحضورى فى الوجود و هذا على ما هو التحقيق عنده ، واما عند القوم فلا تخصيص فان العلم بالحيلولة علة العلم بالانخساف ، والعلم بالمقابلة علة العلم بالتشكل البدرى ، وقس عليه و ليس فى هذا علم حضورى بل علم الواجب تعالى عندهم بذاته وان كان حضورياً الا ان علمه بماليله حصولي ✿

ومبدء له فعند ذلك يكون العلم بمعلوله نفس وجود معلوله كما إنّ العلم بوجود تلك العلة نفس وجودها ، فاذا علم أحد علة من العلل على الوجه الّذي ذكرناه فلابدّ أن يعلم معلولها و من معلولها معلول معلولها و هكذا إلى آخر معلولاتهالو كانت ، و على هذا اندفع ما ذكره الفخر الرازي في بعض كتبه إنّ قول الحكماء إنّ العلم بالعلة يقتضي العلم بالمعلول إن أُريد به إنّ العلم بماهية العلة يوجب العلم بمعلولها فذلك إنما يصح فيما إذا كان المعلول من لوازم ماهية علته[1] . و إن أُريد به إنّ العلم بالعلة من حيث هي علة يوجب العلم بالمعلول من حيث هو معلول فذلك و إن كان حقاً لكنه عديم الفائدة فانّ المتضائفين معان في التعقل لا تقدم لأحدهما على الآخر أيّ متضائفين كانا[2] ، ولا خصوصية لهذا الحكم بالعلة و المعلول . و إن أُريد به إنّ العلم بالعلة بجميع وجوهها و حيثياتها يقتضي العلم بالمعلول فهذا أيضاً عديم الجدوى فانّ العلم بكل مجموع يتضمن العلم بجزء من أجزائه[3] فاذا علم بجميع جهات العلة[4] فمن جملة تلك الجهات كونها موجبة لهذا المعلول ، والكل غير مقتض لجزئه بل العكس أولى[5] لأنّ الجزء من أسباب

✿ لانه بالصور المرتسمة فى ذاته تعالى وهذه الصور فيها العلية و المعلولية والعلم بالعلات علة العلم بالمعلولات و كلاهما حصولى و فى مواضع كثيرة لم يخصص ، و هنا ايضا زاد لفظ بهويته لاجل هذا ـ س ره .

(١) و ايضاً لا يصح فيما لا ماهية له ـ س ره .

(٢) وهم قالوا العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول ، وأيضاً قالوا ولا عكس وهنا ينعكس ، و ايضاً الكلام فى الخصوص لا فى العلية و المعلولية العامتين ـ س ره .

(٣) و أيضاً قالوا ولا عكس و هاهنا أيضاً ينعكس فان العلم بالمعلول بجميع وجوهه ايضاً يستلزم العلم بالعلة اذ من جملة وجوهه ترتبه على وجود علة مخصوصة ـ س ره .

(٤) ينبغى أن يقرء اذن بالنون اذ لا جواب ـ س ره .

(٥) ان قلت : الكلام فى الواسطة فى الاثبات لا الثبوت .

قلت : العلم بالجزء أيضاً جزء العلم بالكل ـ س ره .

تحقق الكل بوجه ، و وجه الاندفاع ظاهر مما ذكرنا فإنّ مرادهم ليس شيئاً مما ذكره بل إنّ العلة إذا علمت بحقيقتها الّتي هي بها علة تقتضي وجوب وجود المعلول[1] حتى إنّ حالها مع تلك الحقيقة بالقياس إلى وجوب وجود معلولها كحال الماهية بالقياس إلى لازمها من حيث هي هي ، فظهر إنّ كل معلول من لوازم ماهية علته سواء كانت تلك الماهية عين الوجود أو غير الوجود . أو مع الوجود .

فإن قلت : ذات العلة مغائرة لعليّة العلة فإنّ عليّة العلة معقولة بالقياس إلى معلوليّة المعلول وذات العلة غير معقولة بالقياس إلى شيء و إلّا لكانت ذات العلة من باب المضاف فلا تكون قائمة بنفسها لكنّ المبدأ الأول القائم بذاته علة لما سواه هذا خلف .

وأيضاً فيلزم أن يكون ذات العلة مع المعلول مع أنها متقدمة عليه هذا خلف. و إذا ثبت المغائرة بينهما و ثبت إنّ ذات العلة غير معقولة بالقياس إلى المعلول لم يجب من العلم بحقيقة الذات الّتي عرضت لها العلية العلم بذات المعلول .

فنقول في حل هذا الأشكال[2] : إنّ عليّة العلة لا يمكن أن يكون وصفاً ثبوتياً زائداً على حقيقة العلة ووجودها و إلّا لكانت عليّة العلة لتلك العليّة أيضاً زائدة

---

(١) لا يحتاج الى جواب الشرط لانه تفسير لقولهم العلة اذا علمت علم المعلول فسر الشرط فقط لانه المحتاج الى التفسير ـ س ره .

(٢) لا يخفى ان ما اجاب به لا يتم جواباً عن القسمة الثانية من الاشكال و هي كون المتضائفين معاً ذهناً و خارجاً مع أن المدعى كون العلم بالعلة علة متقدمة على العلم بالمعلول على ما فيه من تسليم عروض مقولة الاضافة لذات الواجب تعالى فالاولى الجواب عن الاشكال بما سيذكره ان المعلول من شئون وجود العلة تتقوم بها رابط لها فمن المستحيل حصول العلة بوجودها الخاص بها منفكا عن وجود معلولها بحيث يخرج وجوده عن حيطة وجودها فالعلم الحضورى بالعلة يوجب العلم الحضورى بالمعلول لا محالة ، هذا واما حديث الاضافة المقولية فانما هى بين مفهومى العلة و المعلول لا بين وجوديهما ولا كلام فى ذلك ـ ط مد .

على ذات العلة و لزم من ذلك التسلسل ، فاذاً عليّة العلة نفس ذاتها المخصوصة ،و أما كون المضاف من جملة الأعراض وذات العلة قد تكون جوهراً فكيف يكون شيء واحد جوهراً و عرضاً فجوابه كما أشرنا إليه في مباحث المضاف إنّ وجودالجوهر غير ماهيته العقلية فالجوهر إذا كان موجوداً و هو بحقيقته علة لشيء فتلك الماهية الجوهرية إذا عقلت لم يلزم من تعقله على هذا الوجه الكلي تعقل كونها علة أو مضافةفإضافةالعلية معقولها خارج عن المعقول من حقيقة الجوهر،فالوجود المنسوب إليها من جهة ذاتها هووجود الجوهر المعقول لذاته في ذاته وإذا نسب إليها من حيث كونها سبباً لشيء أو مرتبطاً به أيّ ارتباط كان ذلك الوجود من تلك الجهة وجود المضاف[1] وكأنه وجود الشيء على صفة فيكون كوجود العارض لشيء إلاّ أنه غير مستقل الماهيّة ؛ فهذا تحقيق وجود المضاف لا كما زعمه الناس من أنه غيرموجود في الخارج وإلاّ لزم الكذب في قولنا هذا علة وذاك معلول وهذا أب وذاك إبن[1]

فإن رجعت وقلت : إنّ لذات العلّة حقيقة مخصوصة متميّزة عن ذات المعلول وليس أحدهما داخلا في الآخر ، وإذا تباينا فلم لا يجوز حصول العلم بأحدهما مع الجهل بالآخر .

فنقول : هيهات ليست مغائرة العلّة و المعلول كمغائرة زيد وعمرو ، و كمغائرة جسم و جسم حتّي يمكن تصوّر أحدهما مع الغفلة عن الآخر بل وجود المعلول بخصوصه من نتائج وجود العلّة و لوازمها ، و نسبة وجوده إلى وجود العلّة نسبة

---

(١) و هذا كوجود العرض فانه بسيط فى الخارج و اذا اضيف الى جنسه و هو اللون كان وجوده و كان معلولا و اذا اضيف الى فصله و هو المفرق لنور البصر كان وجوداً له أيضاً و كان علة لان الفصل علة تحصل الجنس ـ س ره .

(٢) لايلزم عليهم أيضاً فانه و ان لم يكن موجوداً بوجود مابحذاءه لكنه موجود بوجود منشأ انتزاعه ، والدليل كلزوم التسلسل يردعهم عن القول بوجود المضاف بالنحو الاول ـ س ره .

لوازم الماهيّة إلى الماهيّة [١] ، ووجود العلّة ليس إلّا تمام وجود المعلول و كماله ، والمغائرة بينهما كالمغائرة بين الأشدّ والأنقص ، وبالجملة التعقّل التامّ أن يكون مطابقاً للوجود الخارجي بل متحداً به [٢] فاذا كان الشيء بذاتها سبباً للمعلول بلا واسطة وجب أن يكون العلم بعلّته مقتضياً للعلم به بلا واسطة .

وأمّا المطلب الثاني وهو إنّ العلم بالمعلول لايوجب العلم بالعلّة بخصوصها فبيانه إنّ موجب الشيء لابدّ أن يكون علّته فالعلم بالعلّة إذا حصل من جهة العلم بشيء فذلك العلم لابدّ و أن يكون علة للعلم بالعلة لكن وجود المعلول يتحد بالعلم [٣]

---

(١) هيهات لازم الماهيات كالزوجية مثلا لها وجود في الذهن مباين بينونة عزلة عن وجود الملزوم ولها ماهية مباينة عن ماهية الملزوم كالاربعة فان الاربعة كم و الزوجية كيف مختص بالكم والمقولات متباينة و مراده قدس سره من تشريك النسبة اللزوم فقط ، ولو قيل النسبة نسبة اللازم الى الملزوم وحمل اللازم الغير المتأخر في الوجود كلزوم الوحدة للوجود لكان أولى ، والعذر الاخران كلامه في مطلق العلة والمعلول الالهية فقط ـ س ره .

(٢) أي يكون الوضع مطابقاً للطبع فكما ان المعلول كاللازم البين للعلة في الخارج كذلك في الذهن ، هذا في العلم الحصولي وأما في الحضوري فماذكره بقوله بل متحداً به و في توصيف التعقل بالتام اشارة الى توجيه السؤال وحمله على منع ذلك والا فلاوجه له بعد تقرير الدليل واخذ العلة بالفعل فيه وعدم جواز تخلف المعلول عن العلة التامة والفاعل التام ، وقد مران كل وجود معلول بالنسبة الى وجود علته كلازم الماهية و الكل معتبرون هذه القاعدة في علم الواجب تعالى بغيره ، ولايدعون سوى العلم بالمعلول مطلقاً سواء كان بالوجه أو بالحد أو بالعلم الحضوري بالوجود كما يقول به المصنف قدس سره ، الاترى ان في علم الواجب تعالى بالمعاليل وهو فرعها الشامخ ، منهم من يقول بالعلم الحضوري بوجوداتها ، و منهم من يقول بالحصولي الصوري ، و منهم من يقول بالصوري و المثل النورية ومنهم من يقول بتقرر الماهيات الازلية فالعلة والمعلول و ان كانا متباينين كان حضور المعلول عند حضور العلة لازماً كما في حضور الزوجية عند حضور الاربعة والامكان والماهية وغير ذلك مع التباين واللزوم في الحضور مناط العلم و كذا الشدة والضعف و السنخية الوجودية فليس المراد الى منع التعقل التام ـ س ر ه .

(٣) هذا مخصوص بالعلم الحضوري و كلامه السابق كان فيه ـ س ر ه .

كما مرّ فلابد وأن يكون لذلك المعلول ضرب من العلية بالقياس إلي علته ، وإذا كان المعلول بخصوصية ذاته من توابع العلة فلو كان بخصوصه علة لوجود علته بخصوصها يلزم تقدم الشي‌ء على نفسه وهو محال ، نعم لما كان استناد المعلول إلى علته لأجل أنه في ذاته غير مستقل الوجود والعدم إذ لو كان له استقلال في أحدهما لامتنع استناده إلى سبب فالممكن من جهة ماهيته المتساوية النسبة إلى الوجود والعدم يقتضي مرجحاً مّا و علّة ما لا علّة مخصوصة ؛ فالعلم بثبوت المعلول من هذه الجهة يوجب العلم بثبوت مرجح مّا وعلّة مّا ولذلك قيل الإمكان علة الافتقار إلى علّة مطلقة فإذا كان المعلول لإمكانه محوجاً إلى العلة والإمكان موجباً للحاجة إلى العلة المطلقة فلا جرم كان العلم بماهية المعلول موجباً للعلم بالعلة المطلقة ، و أما العلة فإنّ اقتضاؤها المعلول لذاتها وحقيقتها المخصوصة فإذن عليتها لابدّ وأن تكون من لوازم ذاتها المعيّنة ، والعلة المعينة لا يقتضي معلولا مطلقاً و إلّا لكان لايتخصّص إلّا بقيد آخر ؛ فالعلة بالعلة بالحقيقة هي مع ذلك القيد فلم يكن ما فرضناه علة علة هذا خلف ، فثبت إذن إنّ العلة بحقيقتها المعيّنة تقتضي معلولا معيّناً فلاجرم كان العلم بحقيقة العلة علة للعلم بحقيقة المعلول المعين ، وأمّا المعلول فلا يقتضي العلة المعينة من حيث هي هي فلا جرم لا يلزم من العلم بالمعلول العلم بالعلة .

فان قلت : المعلول المعيّن إذا لم يقتض علة معينة كانت نسبته إلى علته وإلى سائر الأشياء واحدة فلما ذا استند إليها دون غيرها ،

قلنا : المعلول المعين يقتضي علة مطلقة لكن العلة المعينة اقتضت [1] معلولا

---

(١) يعني ان تعين المعلول قبل اقتضاء العلة لم يوجد اذ تعينه بتعين العلة اياه حتى ذهب بعض الى أن التشخص بالفاعل فقبل اقتضاء العلة كيف يتحقق معلول فضلا عن تعينه حتى يقال المعلول المعين يقتضى العلة المعينة ، وقدمرفي مبحث الماهية وفي حواشينا هناك و حواشينا على الالهيات مايتعلق بهذا المقام ، وهذا كما ان الفصل علة تعين الجنس والجنس لاتحقق له قبل الفصل حتى يقال ما الذي خصصه بهذه الحصة من الجنس بدل تلك الحصة منه ✿

معيّناً فتعيين تلك العلة لذلك المعلول ليس لأجل اقتضاء المعلول لها بل لأجل اقتضاء ذلك العلة لذلك المعلول ، فلمّا كانت تلك العلة لذاتها مؤثرة في وجود ذلك المعلول استحال أن يؤثّر فية علة اُخرى لامتناع توارد علتين على معلول واحد ، ولهذا نظائر كثيرة : منها إنّ نسبة الجنس كالحيوان إلى الفصل كالناطق و إلى سائر الفصول واحدة فاختصاص هذه الحصة من الحيوان بالناطق لو كان من جهة طبيعة الحيوان بما هو حيوان لزم الترجيح من غير مخصص لتساوي نسبة الحيوان إلى جميع الفصول ؛ فالحيوان بما هو حيوان يحتاج لكونه طبيعة جنسية ناقصة إلى فصل من الفصول أيّ فصل كان لكن تحصّله في ضمن هذا النوع بهذا الفصل إنما كان من جهة الفصل لامن جهته ، و كذلك النوع يحتاج في تحصله الشخصي الوجودي إلى تشخص مّا أيّ تشخص كان لكن تحصّله في ضمن هذا الشخص كزيد بهذه الهوية الوجودية إنما كان من جهة هذه الهوية لامن جهته، وما اشتهر عند الناس إنّ بعض الماهيات النوعية كالا بداعيات نوعها مقتض للتشخص الخاص وإنّ التشخص قد يكون من لوازم النوع أي النوع الّذي انحصر وجوده في شخصه ليس بصحيح عندنا لاستحالة كون ماهية من الماهيات مقتضية للتشخص لأنّ التشخص لا يكون إلّا بالوجود ، و قدمرّ في مباحث الوجود إنّ الوجود يمتنع أن يكون معلول الماهية بالبرهان القطعي الّذي سلف ذكره هناك بل الوجود كالتشخص يقتضي الماهية فيما له ماهية ، والفصل يقتضي الجنس فيما له جنس ؛ فبالوجود الخاص تشخّصت الماهية و صارت شخصاً معيناً ، و بالفصل المعين تعينت طبيعة الجنس وصارت نوعاً مخصوصاً فلأجل هذا العلم بالتشخص يوجب العلم بالنوع الذي هو معلوله بخصوصه ، و كذا يلزم من العلم بكل فصل لنوع العلم بجنسه بخصوصه ، ولا يلزم من العلم بوجود النوع إلّا العلم بوجود تشخص مّا من التشخصات ولا من العلم بوجود الجنس إلّا العلم بوجود فصل ما من الفصول .

✡وهكذا في النوع الطبيعي وشخصه و قد اشار اليه في النظائر و قد غفل الامام الرازي عن هذه الدقيقة كما مر اذجعل وجود الجسم بل كل جنس مفروغاً عنه و طالب المخصص لحصصه المتساوية بصور نوعية مخصوصة ـ س ر • .

فإن قلت اذا حصل العلم بخصوصية وجود معلول من المعاليل علماً حضورياً شهودياً بحيث لايكون بصورة زائدة على نفس الوجود بل بحيث لايغيب الشهود عن الوجود فعند ذلك لابدّ و أن يجب من ذلك العلم بخصوصية ذات العلة أيضاً فلافرق بين العلمين أي العلم بالعلة والعلم بالمعلول في كون كل منهما مقتضياً للآخر .

قلنا : ليس الأمر كذلك لماعلمت أنّ وجود العلة أقوى من وجود المعلول فكما إنّ وجود المعلول لقصوره و ضعفه لا يحيط بوجود العلة و لا يبلغ أيضاً إلى مثله فكذلك العلم به لايقتضي البلوغ إلى الاحاطة بوجودها ولانيل مرتبتها في الوجود، و لهذا المعنى قال يعقوب بن اسحاق الكندي إذا كانت العلة الاُولى متصلة بمايفيضه علينا و كنّا غير متصلين به إلاّ من جهته فقد يمكن فينا ملاحظته على قدرمّا يمكن المفاض عليه أن يلحظ الفائض فيجب ألاّ ينسب قدر أحاطته بنا إلى قدر ملاحظتنا له لأنّها أغرز و أوفر و أشدّ استغفراقاً لنا ، وإذا كان الأمر كذلك فقد بعد عن الحق بعداً كثيراً من ظنّ إنّ العلة الأولى لا يعلم الجزئيات انتهى .

فصل (۲۱)

✿(فى ان العلم بذى السبب يمتنع حصوله الامن جهة العلم بسببه(۱))✿

هذه المسألة أيضاً كالمسألة الماضية لا يمكن تحقيقها إلّا بتحقيق مباحث الوجود(۲) فنقول : يجب أن يعلم أنّ اليقين التام بالشيء إنما يحصل بأن كانت الصورة

---

(۱) هذه مسألة اوردوها فى كتاب البرهان من المنطق وهي ان اليقين بما له سبب لا يحصل الامن جهة اليقين بسببه ، وقد عرفوا اليقين بانه العلم بان كذا كذا ، وانه لايمكن ان لايكون كذا بالفعل أو بالقوة القريبة منه ، وبينوه بانه لو تحقق العلم بوجود ذى سبب وجب تحقق العلم بوجود سببه قبله و الاجاز عدمه و هو مساوق لجواز عدم السبب و قد فرض العلم بانه موجود بالضرورة هذا خلف ، وفرعوا على ذلك عدم افادة أحد قسمي البرهان الانى للعلم وهو القياس الذى أوسطه علة لوجود الاصغر ، و بعبارة اخرى القياس الذى يتوسل فيه بآثار الشيء الى اثبات نفسه ، وذلك ان العلم بالمعلول لايتم الامع العلم بوجود علته قبله فيكون اثبات وجود العلة به ثانياً لغواً لااثر له فينحصر البرهان و هو القياس المفيد لليقين فى قسمين : أحدهما البرهان اللمى الذى يسلك فيه من اثبات العلة الى اثبات المعلول . وثانيهما : البرهان الانى الذى يسلك فيه من بعض اللوازم العامة الى بعضها كالبراهين الانية المستعملة فى الفلسفة الاولى هذا ، وبالتامل فيما اوردناه يظهر لك مسامحة المصنف ره فى ما أورده فى هذا الفصل وجهات الضعف فيه فتدبره - ط مد .

(۲) لما حصروا فى هذه المسألة طريق العلم بذوات الاسباب فى العلم بالاسباب فقالوا ذوات الاسباب لاتعرف الا باسبابها و توجه الاشكال فى العلم بالبديهيات كالمشاهدات سيما الاوليات خصص بعضهم القاعدة بما سواها وهو باطل فان وجود المعلول متقوم بوجود علته أى معلول كان ، ووجود الممكن قدمرانه ربط محض بالواجب تعالى وفقر صرف اليه ، وظهور كل شيء موجوداً خارجياً كان أو ذهنياً منطوفى ظهوره فالعلم يتعلق اولا بوجود العلة وثانياً بوجود المعلول ، ولذا قال على عليه السلام : «مارأيت شيئاً الا ورأيت الله قبله» والى هذا اشار قدس سره بقوله لايمكن تحقيقها الا بتحقيق مباحث الوجود - س ر ه .

العقلية مطابقة للوجود الخارجي بعينه [١] فالّذي له سبب فهو لا محالة ممكن الوجود لذاته وإلّا امتنع استناده إلى السبب ، وقد سبق منّا القول بأنّ الجاعلية والمجعولية بين الموجودات ليست من جهة ماهيتها و إلّا لكانت المعلولات [٤] كلها من لوازم الماهيات ، و لكان المبدأ الأول ذا ماهية ، ولكان العلم بكل ماهية يوجب العلم بكنه الباري جلّ مجده وبجميع أسباب تلك الماهية ، ولكان جميع مقومات الوجود مقومات الماهية إذ كان الوجود أمراً انتزاعياً أضافياً عند ذلك ، والكل محال ، فكل معلول له ماهية وله وجود فإذا نظرت إلى ماهيته من حيث هي هي فلا يحتاج في تعقل ماهيته إلّا إلى أجزاء ماهية من جنسه و فصله [٢] ، وإذا نظرت إلى اعتبار كون تلك الماهية موجودة فهي لإمكان موجوديتها تحتاج إلى علة مطلقة فالعلم بها من تلك الحيثية مسبوق بالعلم بوجود علة موجبة مطلقة فإنها ما لم تجب بعلة من العلل لم توجد . و

---

(١) اى متحدة والمراد بالصورة العقلية ذلك الوجود الخارجى كما فى الحضورى أو الصورة المعلومة بالذات كما فى الحصولى، ويمكن أن يراد بالمطابقة ظاهرها اى يكون وضع العقل مطابقاً للطبع ففى الواقع كل موجود متقوم بالواجب فيشاهد العقل هكذا ثم ان الاتحاد مع المعلوم بالذات يستلزم الاتحاد مع المعلوم بالعرض بوجه ايضاً اذ الماهية الماهية لان الاشياء تحصل بانفسها فى الذهن ، و الوجود الوجود للسنخية سيما ان الصورة مرآت اللحاظ لذى الصورة - س ره .

(٢) هذا قد مر فى مبحث الجعل ، وقوله لمكان المبدء الاول الخ للزوم السنخية بين العلة والمعلول فعلة الوجود وجود و علة الماهية ماهية ، وقد مر أيضاً ، وأيضاً المفروض ان الجاعل ايضاً هو الماهية ، وايضاً الاصالة فى الجعل متفرعة على الاصالة فى التحقيق ولو كان الوجود انتزاعياً لم يكن لايقاً بكونه ذاتاً لحقيقة الحقائق، وقوله ولكان العلم بكل ماهية الخ لان العلة مقومة للمعلول ومقومات الوجود مقومات الماهية كما فى التالى واكتناه الماهيات يجوز كما فى الحد التام واكتناه الماهيات اكتناه مقوماتها ، وايضاً العلم بالمعلول الموجود يستلزم العلم بوجود علته و اذا كان الوجود انتزاعياً كان تحققه تحقق منشأ انتزاعه و هو الماهية ، فالعلم بوجودها هو العلم بماهيتها حينئذ - س ره .

(٣) يعنى ان القاعدة جارية فى الماهية ايضاً فانها ايضاً لا تعرف الا باسبابها الاان اسبابها اسباب القوام لا اسباب الوجود - س ره .

أما إذا نظرت إلى وجوده الخاص فوجوده الخاص يتقوم بوجود علته الخاصة[1] فلا يمكن العلم التام بخصوص هويّته الوجودية إلاّ من جهة العلم بحقيقة علته الخاصة و كما إنه بالنظر إلى ماهيته الإمكانية غير موجودة ولا واجبة ، و بالنظر إلى سببه يصير واجب الكون ممتنع التغير[2] فكذلك العلم الحاصل بماهيته لايقتضي وجوب العلم بوجود علته و وجوبها و لكن العلم اليقيني بوجوده الخاص لا يحصل إلاّ من العلم بسببه ، و بالعلم بسببه يصير واجب العلم ممتنع التغير ، و كما إنّ وجوده لا يحصل إلاّ من علة واحدة لامتناع توارد العلتين على معلول واحد فكذلك العلم به يستحيل أن يحصل من جهة اُخرى وهي غير جهة العلم بسببه وإلاّ لكان لشيء واحد من جهة واحدة سببان تامان ، سبب يحصل به وجوده وسبب يحصل به العلم بوجوده[3] وهو محال لأنّ المفروض إنّ العلم به متحد معه ، واذا كان وجود الشي مطابقاً للعلم به يجب أن يكون وجود علته مطابقاً للعلم بعلته لأنّ وحدة المعلول يستلزم وحدة علته ، فثبت إنّ العلم بوجود ذوات المبادي لا يحصل إلاّ من جهة العلم بمباديها .

و لقائل أن يقول : إنا إذا علمنا وجود البناء علمنا إنّ له بانياً مع أنّ البناء لا يكون علة للباني بل الأمر بالعكس .

فنقول : العلم بالبناء لا يوجب العلم بالباني بل يوجب العلم باحتياج البناء إلى بنّاء ، و احتياجه إلى البنّاء حكم لا حق لذاته لازم له معلول لماهيته فيكون ذلك استدلالا بالعلة على المعلول ، ثم العلم بحاجة شيء إلى شيء لمّا كان مشروطاً بالعلم بكل واحد منهما لاجرم صار الباني معلوماً[4] لكون العلم بالاضافة إليه

---

(١) الذى هوحيثية طرد العدم وهو بما هووجود ماهو فيه لم هو و كذا مل هو - س ره .

(٢) اذلاتغيرفي الوجود بماهووجود ولهذا لاتغيرفي علم الله تعالى انما التغيروالتكثر في العالم بماهوعالم لابما هووجود حقيقي و هوعلم - س ره .

(٣) بل سبب ثالث به يحصل العلم به من جهة اخرى وهوالمفروض - س ره .

(٤) فان الاضافة كصورة والطرفان كمادتها وفاعلة لتحققها فالعلم بهما مقدم على العلم بالاضافة فهذا أيضاً من باب العلم بالمعلول من جهة العلم بالعلة ولو في فعل الفاعل ✿

حاصلا ، وجميع البراهين الإنيّة من هذا القبيل فإنها كالبراهين اللّميّة في أنّ العلم لا يحصل فيها إلّا من جهة إضافة العلة إلى المعلول ؛ فإنّ المعلول وإن كان بحسب وجوده في نفسه معلولا ولكن بوصف معلوليته ونقص إمكانه علة للحاجة إلي علة مّا من العلل ، فكون برهان الإنّ برهاناً مفيداً لليقين لأجل إفادته ايجاب وجود علّة مّا على الإطلاق لهذا المعلول ، وكونه دليلاً مفيداً للظن لأجل إفادته علامة من علامات العلة المخصوصة وأثراً من آثارها كما حقق في مقامه ، و بالجملة الاعتقاد الحاصل بالشيء لا من أسبابه و علله وإن كان في غاية الجودة ونهاية القوة فإنه ليس بممتنع فيه التغير بل هو في معرض التغير و الزوال [1]. و أما إذا حصل العلم بشيء من جهة العلم بأسبابه وعلله فذلك العلم لا يتغير أصلا وإن تغيّر وجود المعلول في نفسه مع أنّ العلم بالشيء بالحقيقة هو عين وجوده ، و هذا من غوامض [2] مسائل الإلهية التي لا يدركها إلّا الكاملون سنوضح ذلك في تحقيق علم الباري إنشاء الله تعالى ، وأما الشيء

✿ الطبيعى فضلا عن الفاعل الالهى فان البناء ظهور البانى ، والتصنيف ظهور المصنف لكنهما بماهما مضافان الى القابل معلول ، ووجود العالم هو تصنيف الله تعالى كما قال الغزالى بل هو ظهور الله وظهور الشيء لايباينه ، وكون ذلك الوجود وجود العالم وظهوره يكون ثانياً وبالعرض فالعلم به علم بالعلة اولا وبالمعلول ثانياً ـ س ره .

(١) مثلا علم الناس بموت كل احد علم يقينى كشفى ومع هذا الايقان يمكن زواله و تبدله بالرد في كثير من الادميين بان يشكك عليه بانه يجوز ان يبقى مركب طبيعى ابداً ، وأما الخواص العالمون باسباب الانحلال وان كل مركب فبسائطه تميل الى أحيازها الطبيعية وانها متنازعة ومتقاومة ، والقسر لايدوم وان القوى الجسمانية متناهية التأثير والتأثر ونحو ذلك فلا يمكن زوال ايقانهم بانحلال كل مركب طبيعى فمن يناقش فى موارد العلم بالمعاليل من العلات انه ليس من العلم بالعلة بل من نفس المعلول أو من أثره وانه معلوم بالتجربة فقد أخطاء لانه ليس بعلم حقيقى فان العلم الحقيقى واليقين الدائم انما هو من العلة و التجارب انما هو لوجدان العالم خصوصية العلة ـ س ره .

(٢) فان مسألة العلم بالعلة مستلزم للعلم بالمعلول غامض ، و الثانية اى الحصر اغمض ـ س ره .

الّذي يكون غنيّاً عن السبب والمقوم فالعلم به إما أن يكون أوليا بديهيّاً[1] وإمّا أن يكون مأيوساً عن معرفته وإمّا أن لايكون إليه طريق إلّا بالاستدلال عليه بآثاره ولوازمه وحينئذ لايعرف كنه حقيقته وماهيته ، والواجب سبحانه لابرهان عليه ولاحدّ له[2] إذ لاسبب له بوجه من الوجوه لاسبب الوجود كالفاعل والغاية ، ولاسبب القوام كالمادة و الصورة ولا سبب الماهية كالجنس والفصل ، ومع ذلك لايخلو منه شيء من الأشياء وهو البرهان على كل شيء و أقرب من كل شيء إلى كل شيء كما قال عزّ من قال : « و نحن أقرب إليكم من حبل الوريد » و قال : « وهو معكم أينما كنتم »[3] وهو البرهان على ذاته كما قال : « شهد الله أنه لا إله إلّا هو » وقال : « أولم يكف بربك إنه على كل شيء شهيد » و قال : « قل أي شيء أكبر شهادة قل الله » .

و اعلم أنّ في هذا المقام إشكالا عظيماً سيّما على طريقتنا في باب الوجود من أنّ العلية والمعلولية ليست إلّا في حقيقة الوجود والماهية مجعولة بالعرض فيرد حينئذ إنّ علم الانسان بنفسه هو عين وجود نفسه و وجود نفسه من جملة الأمور الّتي هي ذوات المبادي ، وقد ثبت إنّ العلم بذي المبدء لايحصل إلّا من العلم بمبدئه ، ومبدء وجود الشيء لا يكون إلّا وجود مبدئه ، و إذا كان العلم بذي المبدء في غاية الوثاقة والقوة يجب أن يكون العلم بمبدئه كذلك في غاية الوثاقة والقوة ، ثم لا أوثق ولا أقوى من علمنا بنفوسنا لأنّ علمنا بذاتنا عين ذاتنا ، ولا يمكن أن يكون حصول شيء لشيء أقوى من حصول شيء لذاته فكذلك يجب أن يكون علمنا بمبدء نفوسنا لكن مبدء نفوسنا ينتهي إلى واجب الوجود لذاته ، و قد مرّ إنّ العلم بحقيقة واجب الوجود

---

(١) الانفصال على سبيل منع الخلو لان الشوق تجتمع فى واجب الوجود باعتبارات ثلاثة اى مفهومه من حيث المفهوم و كنه حقيقته و تحققه فى الجملة و كذا فى الوجود بالاعتبارات الثلاثة ـ س ره .

(٢) هذا حكم الذات و اما مفاهيم الصفات فلها حدود وعليها براهين ـ س ره .

(٣) هو مقام الاحدية الصرفة و «مع» هو الوجود المنبسط و «كم» هو الماهيات طراً و كلا بل الوجودات المقيدة و «اين» هو المراتب من الكينونات السابقة و اللاحقة فى السلاسل النزولية والصعودية ـ س ره .

لا يمكن إلاّ لواجب الوجود كما قال : « ولا يحيطون به علماً وعنت الوجوه للحي القيوم » .

و حلّ هذا الاشكال ربّما قدحصل لبعض الفقراء إلاّ أنّ العبارة تقصر عن تقريره على ماهوحق أدائه لدقّة مسلكه وخفاء سبيله[١] ، ومع ذلك نشير إليه بأنّ علمنا بنفوسنا لمّا كان عين وجود نفوسنا فلا بدّ أن يكون العلم بمبدء نفوسنا الّذي حصل بسببه علمنا بنفوسنا عين وجود المبدء لا عين وجود نفوسنا لكن وجود المبدء

---

(١) المصنف قدس الله نفسه و روح رمسه كما كان مظهر اسم الله العليم الحكيم كان مظهر اسمه القدير فحيث جرى على لسانه الشريف ان العبارة يقصر عبارة قاصرة اذ تيراني من ظاهرها اعادة الاشكال بل يستحيله و ليس كذلك و كيف لايقصر الشرك الواهي و هو عالم اللفظ عن اصطياد العنقاء و هو عالم المعنى سيما مع شموخه الاان ثوباخيط ن نسج تسعة وعشرين حرفاً من معاليه قاصر . و بيان الحل المذكور يستدعي تمهيد اصول ثلاثة :

الاول ما مر قبيل ذلك من ان وجود العلة مقوم لوجود معلولها بمعنى ما ليس بخارج فظهوره منطوفي ظهورها .

والثاني ان الايجاد الحقيقي لاالمصدرى العنواني هو الوجود الحقيقي المنبسط و هو الفيض المقدس والاضافة الاشراقية كما ان عدد حروفهما و هو روحها واحد كما مر فذلك الوجود مضافاً الى الوجود الحق الوجوبي ايجاده و مضافاً الى الاشياء وجودها .

والثالث مامر أيضاً ان للالهية درجات اى لفاعلية الحق تعالى مراتب أعلاها فاعليته للعقول ، و قريب منها فاعلية العقول بفاعليته و تتنزل الى أن تصل الى فاعلية الطبائع بفاعليته ، فالكل مجالي قدرته فان قدرتها منطوية في قدرته ، اذا عرفت هذه عرفت ان معرفة النفس و علمها بذاتها علماً موثوقا به مسبوق بمعرفة مبدعها علما موثوقاً به و لكن من حيث الاضافة الاشراقية من المبدء و من حيث الفاعلية الحقيقية في درجة النفس و هذا علم بالذات بالوجه اى بالوجود المنبسط الذى هو وجه الله وليس علمنا الذات بالذات فلا اكتناه و مع ذلك ففاعليته تعالى بذاته وعليته بنفسه لان ذلك الوجود المنبسط على كل بحسب ظهوره ولا حكم له على حياله ولاموضوعية له باستقلاله انما هو كالمعنى الحرفي و محط حصول فائدة جوابه قدس سره في قوله مع اضافة فاعليته ، و قوله و كون الشيء عند جاعله أقوى واول كلامه قدس سره لتسجيل الوثاقة التي طالبها المستشكل بقوله يجب

عين المبدء و حصوله له لا لنا لأنّ وجود المعلول تابع لوجود العلة لا عن وجودها وكذلك العلمان فاذا كان العلمان بمنزلة الوجودين فعلمنا بنفوسنا و إن حصل من علمنا بمبدئنا لكن علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا ، و لمّا كانت إضافة مبدئنا إلينا إضافة الإيجاد والفاعلية فكذلك علمنا بمبدئنا عبارة عن وجود مبدئنا مع إضافة إيجاده إيّانا و فاعليته لنا فعلمنا بمبدئنا مقدّم على علمنا بذاتنا لكون ذاته مقدماً بالإيجاد علينا ، وبالجملة وزان العلم بعينه كوزان الوجود في القوة والضعف

✡ ان يكون العلم بمبدئه كذلك و هاهنا جواب آخر يستفاد من امثال قوله لكن وجود المبدء الى قوله لاعين وجودها وهو انه اذا علم وجود الواجب تعالى لم يبق وجود النفس لان العلم بوجوده وجوده كما ان العلم بوجودها وجودها و وجود وجود لايبقى عنده وجود آخر .

آنجا كه توئى چو من نباشد ✡ كس محرم اين سخن نباشد

فلا يحيط به علم ممكن فكان البصير به طرفه سيما اذالو خط وجه‌الله ولو حظ الوجود ساقط الإضافة عن الماهيات ولايشاهده وجود مفصولا عن وجود و كذا في لحاظ علمهالله و بالله بل في علم النفس بذاتها حضوريا بل حصوليا يكون كانها علمت كل الانفس « ماخلقكم ولابعثكم الا كنفس واحدة » وعلمت مقومها الوجودي أولا أولية ذاتية فهما جوابان دقيقان برهانيان لهما مشرب عذب عظيم لاهله ، ولي جواب آخر أنسب للبحاث و هو ان قولكم العلم بوجودالنفس يتضمن العلم بوجود الواجب صحيح لكن لايصح قولكم ثم لاوثوق الخ اذا ماقلتم في بيانه الاان علمنا بذاتنا عين ذاتنا فالبهيمة ايضاً علمها بذاتها ذاتها «والذين نسوا اللهفانساهمانفسهم» أيضاً علمهم بانفسهم حضوري ولاوثاقة فيه فكيف يكون علمهم بمبدئهم وثيقاً قويافالعلم الحضوري للنفس بذاتها اذا كانت ناقصة حضوري و لنفس الانسان الكامل بذاتها حضوري أيضاً لكن أين هذا الحضور من ذلك الحضور فللعلم الحضوري مراتب كعلم النفس الحساسية والخيالية والوهمية والعاقلة بالقوة والعقل البسيط بذواتها فان الكل حضوري والاوثق منه علم العقل البسيط الذي للانسان الكامل بذاته ، ثم ان تعقيب اليأس عن المعرفة و ان الواجب تعالى لابرهان عليه ولا حدله بهذا التحقيق والحل رجاء بعداليأس والانسان الكامل لابدان يكون متخلقاً باخلاق‌الله تعالى و قدعرف‌الله تعالى بجمعه بين الاضداد - س ره .

والعلية والمعلولية ، و للأشياء كينونيـة عند ذواتها المعلولة و كينونيـّة عند مباديها و أسبابها أقوى من كينونيتها عند ذواتنا ، و كون الشيء عند جاعله أقوى من كونه مع نفسه لأنّ كونهمع نفسهبالإمكان و كونه مع جاعله بالوجوب ، ونسبة الوجوب أقوى من نسبة الإمكان و للجميع كينونة عند مبدأ الكلّ على وجه أعلى وأرفع من كلّ كون ، وفي الأدعية النبوية على الداعي بها و آله أكمل الصلوات : ياكان يا كينان يا كائن قبل كل كون يا كائن بعد كل كون يامكّون لكل كون .

فصل (٢٢)

✿ (في أن الشي اذا علم من طريق العلم بعلله واسبابه علما) ✿
✿ (انطباعيا فلا يعلم الا كلياً) ✿

إعلم أنّ العلم بالشيء قديكون بصورة مساوية لماهية المعلوم، وقد يكون بنفس وجوده كعلمنا بذواتنا وبالصور القائمة بذواتنا ، و علم الباري جلّ مجده بالأشياء عند متأخري الحكماء بصور ذهنية زائدة على ذاته تعالى ، و كل علم صوري فهو كلّي و كذا ما يترتب عليه و ينشأ منه ولوتخصص بألف تخصيص فإنه أيضاً كلّي لايمنع نفس تصوره من الشركة بين كثيرين ؛ فالعلم إذا حصل بالمبادي والعلل على هذا الوجه فلا بدّ و أن يتأدى ذلك العلم إلى العلم بجميع المعلولات حتى الشخصيات على هذا الوجه الكلّي أيضاً .

و أمّا بيان ذلك و كيفيته فقد بيّنه الحكماء القائلون بالعلم الصوري [1]

(١) و عمدة مناط قولهم بذلك تصحيح سبق العلم فان المختار لابد أن يكون فعله مسبوقاً بالعلم والمشية وعلى طريقة الاشراق ليس العلم قبل الفعل بل عين الفعل و كأنهم أرادوا اثبات برزخ بين الوجود الواجب بالذات البسيط و بين الوجودات الامكانية و هو عالم العلم الربوبي وهو صور الكل من الدرة البيضاء الى ذرة الهباء القائمة بالذات الالهية عن الذات الالهية لاعين الاشياء حتى يكون علمه انفعالياً فهي عندهم كالبرزخية الكبرى عند العرفاء التي يعبرون عنها بالمرتبة الواحدية و يعنون بها عالم الاسماء والصفات و لوازمها من الاعيان الثابتات - س ر ه .

الحصولي كالشيخ الرئيس وأتباعه مثل بهمنيار وغيره فقد قال الشيخ في كتابي الشفاء و النجاة هكذا : و ليس يجوز أن يكون واجب الوجود يعقل الأشياء من الأشياء وإلاّ فذاته إمّا متقومة بما يعقل فيكون تقومها بالأشياء وإمّا عارضة لها أن تعقل فلا تكون واجبة الوجود من كلّ وجه ، و هذا محال [1] و يكون لولا أُمور من خارج لم يكن هو بحال [2] ، ويكون له حال لا يلزم عن ذاته بل عن غيره فيكون لغيره فيه تأثير ، و الأصول السالفة تبطل هذا وما أشبهه ، و لأنّه مبدأ كل وجود فيعقل من ذاته ما هو مبدأ له ، و هو مبدأ للموجودات التامّة بأعيانها و الموجودات الكائنة الفاسدة بأنواعها أوّلاً وبتوسط ذلك بأشخاصها [3]. ومن وجه آخر لا يجوز أن يكون عاقلا لهذه المتغيرات مع تغيّرها من حيث هي متغيرة عقلاً زمانياً مشخصاً بل على نحو آخر نبيّنه فإنه لا يجوز أن يكون تارة يعقل عقلاً زمانياً منها أنها موجودة غير معدومة وتارة يعقل عقلا زمانياً أنها معدومة غير موجودة فيكون لكل واحد من الأمرين صورة على حدة ولا واحدة من الصورتين تبقى مع الأخرى فيكون واجب الوجود متغير الذات، ثم الفاسدات إن عقلت بالماهية المجرّدة وما يتبعها ممّا لا يتشخّص لم تعقل بما هي فاسدة ، وإن أدركت بما هي مقارنة لمادة وعوارض مادة ووقت وتشخص وتركّب لم تكن معقولة بل هي محسوسة أو متخيلة، ونحن قد بيّنا في كتب أُخرى إنّ كلّ صورة لمحسوس و كلّ صورة خيالية

---

(١) اذ ثبت ان واجب الوجود بالذات واجب الوجود من جميع الجهات حتى الجهات الانفعالية و اذا كان جهاته الانفعالية واجبة عند المصنف قدس سره مر في اوائل هذا السفر فكيف يكون جهاته الصفاتية فهو واجب العلم واجب القدرة واجب الارادة و هكذا الى آخر الصفات - س ره .

(٢) محذور آخر هو لزوم الاستكمال وقوله و يكون له حال محذور ثالث و هو التأثر عن الغير المنفصل لان كل عرضي معلل - س ره .

(٣) الطبيعية والكلى الطبيعي موجود ووجوده كوجود الحركة التوسطية الراسمة للقطعية وانما يتعلق الجعل وجود الانواع اولا فانها ابداعية لاحاجة لها الى الرابط كما فى ربط الحادث بالقديم - س ره .

فإنما تدرك من حيث هي محسوسة و متخيلة بآلة متجزئة ، و كما إنّ إثبات كثير من الأفاعيل نقص للواجب الوجود كذلك اثبات كثير من التعقلات ، بل الواجب الوجود إنما يعقل كل شيء على نحو كلي و مع ذلك لا يعزب عنه شيء شخصي و لا يعزب عنه مثقال ذرّة في السماوات والأرض وهذا من العجائب التي يحوج تصورها إلى لطف قريحة . وأما كيفية ذلك فلأنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود عقل أوائل الموجودات عنه وما يتولّد عنها ، ولا شيء من الأشياء يوجد إلّا وقد صار من جهة مّا يكون واجباً بسببه ، و قد بيّنا هذا فيكون هذه الأسباب تتأدّى بمصادماتها إلى أن يوجد عنها الأمور الجزئية ، فالأول يعلم الأسباب و مطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتأدّى إليها و ما بينها من الأزمنة ومالها من العودات لأنّه ليس يمكن أن يعلم تلك ولا يعلم هذا فيكون مدركاً للأمور الجزئية من حيث هي كلية أعني من حيث لها صفات و إن تخصّصت بها شخصاً فبالاضافة إلى زمان متشخص أو حال متشخصة لو اخذت تلك الحال بصفاتها كانت أيضاً بمنزلتها لكونها تستند إلى مباد كل واحد منها نوعه في شخصه فيستند إلى أمور شخصية ، وقد قلنا إنّ مثل هذا الاستناد قد يجعل للشخصيات رسماً و وصفاً مقصوراً عليها . ثم قال : و نعود فنقول : كما إنك إذا تعلم حركات السماوات كلّها فأنت تعلم كلّ كسوف و كلّ اتّصال و كلّ انفصال جزئي يكون بعينه ولكنّه على نحو كلّي لأنّك تقول في كسوف مّا أنّه كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا إلى كذا شمالياً فصيفياً ينفصل القمر منه إلى مقابلة كذا[1] ويكون بينه وبين كسوف مثله سابق له أو متأخّر عنه مدّة كذا ، و كذلك بين الكسوفين الآخرين حتّى لا تغادر عارضاً من عوارض تلك الكسوفات إلّا علمته ولكنّك علمته كلياً لأنّ هذا المعنى قد يجوز أن يحمل على كسوفات كثيرة كلّ واحد منها يكون حالة تلك الحال لكنّك تعلم بحجّة مّا إنّ ذلك الكسوف لا يكون

---

(١) المراد بالكسوف هنا الخسوف بقرينة قوله ينفصل القمر منه الى مقابله كذا - س ر ه .

إلاّ واحداً بعينه ، وهذا لايدفع الكلّيّة إن تذكّرت ماقلناه قبل ، انتهى نقل ألفاظه .

وبالجملة فمذهب الشيخ إنّ علمه تعالى بجميع الموجودات حتى الشخصيات على الوجه الكلّي وليس معنى ذلك إنّه يعلم طبائع الأشياء ونوعياتها لاشخصيّاتها حتّى يلزم أن يغيب عن علمه بعض الخصوصيّات كما توهّمه بعضهم بل مذهبه كما نصّ عليه إنّ الباري يعلم الشخصيّات كلّها كما يعلم الأجناس والأنواع لكنه يعلمها بنعوت و صفات كلّية نوعها منحصر في شخص منها[1]، و بعض المتأخّرين كالمحقّق الطوسي ومن في طبقته وإن خالفوه في القول بتقرير رسوم المعقولات في ذاته وطعنوا عليه في ذلك لكنّهم لم يتمّوا الأمر في تحقيق العلم بل لم يبلغوا ماشاؤوه في ذلك ، ونحن قد أجبنا عن اعتراضاتهم على الشيخ وبيّنّا وجه القصور في إيراداتهم عليه ، و كيفيّة علم الباري بالأشياء ليست كما زعموه ولا كما قرّره الشيخ بل كما حقّقناه ، وموعد بيانه من ذي قبل إن شاء الله تعالى .

---

(١) فان عناية الشيخ كلها بان علمه بالاشياء ليس بوجوداتها المتغيرة حتي يلزم التغير في علمه و حتي يلزم الايجاب اذلاعلم سابق حينئذ على الفعل ولا بصورها المأخوذة منها حتى يلزم الانفعال و غيره بل بالصور السابقة المتأدية من المبادي اليها مع تخصصها بحيث انحصرت في فرد ، ثم الملاك في معلوميتها بما هي شخصيات ان الصور المخصصة آلة لحاظ ذلك الجزئي وكمرآة انكشافه فذلك الجزئي معلوم بما هو جزئي سيما ان ان المعلوم عندهم ماحصل صورته عندالعالم و هذا يصدق على ذي الصورة و هذا كما ان البياض مبصر لك بالحقيقة مع ان صورته المنشأة اوالمقبولة لك و ذاته للموضوع و مع هذا حضورها حضوره و تغايرهما بوجه غير قادح فان التميز غير التشخص اذ ربما يتحقق في الشخص تميزات كثيرة و هوهو بعينه و قدمر من المصنف قدس سره ان الصورة الجرمية علم و معلوم بواسطة الصورة الادراكية المثالية والعقلية النورية، وايضاً هذه الصور التي هي علل ذوات الصور اقوى بمراتب منها و كل منها جامع للكمالات الاولى والثواني في ذوات الصور فكيف لايكون حضورها عندالحق المحيط تعالى حضورها تمام الجزئيات و بالجملة لاخلاف عندالحكماء في العلم بالجزئيات و « للناس فيما يعشقون مذاهب » ولم يكن مقصود المشائين الا اثبات ثبات العلم وسبقه وفعليته ولايتمشى كل ذلك عندهم الا بالقول ✡

فصل (٢٣)

☼(في أن العلم بالشخصيات يجب تغيره بتغيرها)☼

قال الشيخ في الشفاء حيث أراد أن يقرّر إنّ الأشياء الجزئيّة كيف تعلم و تدرك علماً وإدراكاً لايتغيّر معهما العالم بهذه العبارة: فانّك إذا علمت أمر الكسوف كما توجد أنت أو كنت موجوداً دائماً كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكلّ كسوف كائن ثمّ كان وجود ذلك الكسوف و عدمه واحداً لا يغيّر منك أمراً فإنّ علمك في الحالين يكون واحداً وهو إنّ كسوفاً له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا أو بعد وجود الشمس في الحمل كذا في مدّة كذا ، ويكون بعد كذا وبعده كذا، ويكون هذا العقد منك صادقاً قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده ، و أمّا إن أدخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض إنّ هذا الكسوف ليس بموجود ثمّ علمت في آن آخر إنّه موجود لم يبق علمك ذلك عند وجوده بل كان يحدث علم آخر و يكون فيك التغيّر الّذي أشرنا إليه ، ولم يصح أن تكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا و أنت زمانيّ و آنيّ ، و الأوّل الّذي لا مدخل لزمان في حكمه فهو بعيد أن يحكم حكما في هذا الزمان وفي ذلك الزمان من حيث هو فيه ومن حيث هو حكم منه جديد ومعرفة جديدة انتهى كلامه .

وتوضيحه إنّ العلم الانفعاليّ الّذي يحصل بالأشياء من الأشياء لا من جهة

☼ بالصور المنشأة من جهة العلة وان تمشى ذلك بنحوانم بتحقيق مسئلة بسيط الحقيقة كل الاشياء بنحو اعلى و هو من علة إخرى الا ان المقصود انهم لم يتكروا شيئاً من انحاء العلم وغيرهم لم يتفطنوا به لدقة مسلكهم فقدحوا فيهم كالغزالى و الخفرى وغيرهما و كلهم لم ينصفوا و ينادون من مكان بعيد ومراد الشيخ من الكلية المعقولية والتجرد لاخفاء الجزئى بما هو جزئى كما بينا مراده والمعقولية لاتنافى الجزئية كما فى معقولية المجرد لذاته و ايضاً لما لم يشغله شأن عن شأن علم الجزئى مع كل الجزئيات الاخرى على وجه المعقولية المذكورة - س ره .

العلم بأسبابها القصوى لابدّ وأن يتغيّر بتغيّرها فإنّك إذا علمت من زيد إنّه في الدار عند كونه فيها فإذا خرج زيد عن الدار فإمّا أن يبقى العلم الأوّل أولا يبقى فإن بقي لم يكن علماً بل جهلاً فذلك الاعتقاد قد تغيّر في كونه علماً و إمّا إن لم يبق فالتغير هاهنا أوضح[١].

وقال بعض الناس: العلم بأنّ الشيء سيوجد هو نفس العلم بوجوده إذا وجد ذلك الشيء، وهذا ممّا أبطلوه بوجهين.

الأوّل إنّه لوكان كذلك لوجب إذا علمنا في وقتنا هذا إنّ زماناً من الأزمنة سيوجد نحو أن نعلم في النهار بأنّ الليل المستقبل سيوجد ثمّ جاء الليل و نحن في مكان[٢] لانميّز بين الليل والنهار أن نكون عالمين بوجود الليل إذفينا علم بذلك

---

(١) ظاهره انه اعتراف بتغير الصورة العلمية مع تغيرالمعلوم الجزئي المادي‌وهو ينافي البناء على تجرد العلم حتى العلوم الحسية والخيالية والوهمية،والتحقيق ان الصورة العلمية مجردة غير قابلة للتغير سواء كانت كلية أوجزئية غير ان العلوم الانفعالية لما كانت لاتفارق اعمالا مادية صادرة عن مظاهر القوى النفسانية كالعين والاذن وغيرهما كان ظهورها للنفس تابعة للفعل والانفعال المادي الواقع في تلك المظاهر و بانقطاع ذلك ينقطع الظهور فالتغير انما يقع في مرحلة المظاهر البدنية من حيث اعمالها و اما الصورة العلمية و ان كانت جزئية حسية فلا تغير فيها والدليل على ذلك انا نقدر على اعادة الصور التي احسناها قبل زمان بعينها ولوكانت الصورة المحسوسة مادية لزالت بزوال الحركات المادية وامتنع ذكرها بعينها بالضرورة هذا واماتعلق العلم الاحساسي والخيالي بالتغيرات و الحركات و المقادير التي تحتمل القسمة و وجوب مطابقة الصورة العلمية للمعلوم الخارجي فالعلم بالتغير والحركة والانقسام غير تغير العلم وحركته وانقسامه فافهم ذلك والواجب مطابقة الصورة العلمية للخارج بحسب الماهية لابحسب نحوالوجود هذا ـ ط مد.

(٢) انما الحاجة الى اعتبار الكون في مكان كذا لاجل ان المعلوم بالذات الذي هو عين العلم في الزمانين واحد لفرض الخصم وحدة العلمين فلو تصور تغاير كان لتغاير المعلوم بالعرض اي النهار والليل فاذا وجد الليل وجب ان يتحقق الوحدة لان العلم به نفس العلم الذي كان قبل وايضاً لاجل تأكيد المحذور ـ س ره.

ولو علمنا في وقتنا هذا إنّ الشمس ستطلع بعد وقتنا هذا ثمّ طلعت أن نكون عالمين بطلوعها وإن لم نشاهدها ولا أخبرنا بها ولا عرفنا ضيائها إذ فينا علم بذلك والتالي في المثالين باطل فكذا المقدم .

و الثاني إنّ العلم يستدعي صورة مطابقة للمعلوم ، و كما إنّ كون الشيء سيوجد مغائر لكونه موجوداً بل مناف له من حيث إنّ المفهوم من قولنا الشيء سيوجد إنّ الّذي هو معدوم في الحال له تحقّق وجود في الزمان المستقبل ، وإذا كان المعلومان في أنفسهما متغايرين و متنافيين وجب أن تكون الصورة الحاصلة منهما في الذهن متغائرتين متنافيتين لكون هذا النحو من العلم المأخوذ من الأمور المتجدّدة على وصف تجدّدها لابدّ وأن يكون متغيّراً تبعاً لمعلومه ، و أمّا العلم الحاصل من جهة اُخرى ومبدء أعلى فهو غير تابع لمعلومه ولا متغيّر بتغيّر معلومه .

قال المحقّق الطوسي في شرح رسالة مسألة العلم : فلا بأس بأن تكثر الأشياء إمّا بحسب حقائقها أو بحسب تعدّدها مع اشتراكها في حقيقة واحدة ، و الكثرة المتفقة الحقيقة إمّا أن يكون آحادها غير قارة أي لا توجد معاً أو قارّة والأوّل منهما لا يوجد إلّا مع زمان أو في زمان [1] ، فإنّ العلّة الأولى للتغيير هو الزمان لكونه لذاته يتجدّد وينصرم على الاتّصال ويتغيّر بسببه ماهو فيه أو معه ، والثاني لا يمكن أن يوجد إلّا في مكان أو مع مكان [2] فإنّ العلّة الأولى للتكثر على هذا الوجه

---

(١) كآحاد حركة الفلك الاقصى لانها الراسمة للزمان اوفى زمانه كآحاد الحركات الاخرى المستديرة اوحركات العنصريات في المقولات الاربع ، هذا مقتضى المقابلة في كلام المحقق قدس سره والافحركة الاقصى ايضاً في الزمان لان استعمال كلمة في مختلفة في المواضع فكما ان الزمان في الحركة كالعرض في موضع كذلك الحركة في الزمان كالمحدود في الحاد فان المتقدر متحد بمقداره ويمكن ان يكون مامع الزمان مالايقع فيه الحركة كالجوهر الجسمية عندهم وما في الزمان كالحركة وما فيه الحركة فان معنى المتى وهو كون الشيء في الزمان انه بسيلانه منطبق على قطعة من سيلان وضع الفلك فما لاحركة فيه ليس بالذات في الزمان بل ان تعلق بدفعه ـ س ره .

(٢) الاول كالاجسام والثاني كالجسمانيات ـ س ره .

الموجود الّذي يقبل الوضع لذاته أي يمكن أن يشار إليه إشارة حسية ويلزم التجزي بأجزائه مختلفة الأوضاع بمعنى أن يكون لبعض أجزائه نسبة إلى بعض بأن يكون منه في جهة من الجهات وعلى بعد من الأبعاد(١)، وكلّ موجود يكون هذا شأنه فهو مادي (٢)، والطبائع المعقولة إذا تحصّلت في أشخاص كثيرة يكون الأسباب الأوّل لتعين أشخاصها وتشخّصها هي إما الزمان كما للحركات وإمّا المكان كما للأجسام أو كلاهما كما للأشخاص المتغيّرة المتكثّرة الواقعة تحت نوع من الأنواع، وما لا يكون مكانياً ولا زمانياً فلا يتعلّق بهما، ويتنفّر العقل من إسناده إلى أحدهما كما قيل الإنسان من حيث طبيعة الإنسان متى توجد أو أين توجد أو كون الخمسة نصف العشرة في أيّ زمان يكون و أيّ بلدة يكون، بل إذا تعين شخص منها كهذا الإنسان أوهذه الخمسة والعشرة فقد يتعلّق بهما بسبب تشخّصهما، وكون الأشخاص المتفقة الحقائق زمانياً أو مكانياً لا يقتضي كون المختلفة الحقائق غير زماني وغير مكاني فإنّ كثيراً منها يوجد أيضاً متعلقاً بالزمان والمكان كالأجرام العلويّة بأسرها و كلّيات العناصر السفلية، و إذا تقرّر هذا فلنعد إلى المقصود و نقول: إذا كان المدرك أمراً يتعلق بزمان أو مكان فإنما يكون هذه الإدراكات منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة و الباطنة أوغيرها فإنّه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه و يحكم بوجودها و يفوته ما يكون وجوده في زمان غيرذلك الزمان و يحكم بعدمه بل يقول إنه كان أو سيكون و ليس الآن، و يدرك المتكثرات الّتي يمكن له أن يشير إليها و يحكم عليها بأنها في أيّ جهة منه و على أيّ مسافة إن بعد عنه، أمّا

(١) هذا الوضع بمعنى الترتيب و نسبة الاجزاء اى بمعنى المقولة كما ان الاول بمعنى قبول الاشارة الحسية - س ره.

(٢) ان قلت المكان عند هذا المحقق بعد مجرد.

قلت: ان كان المكان سطحاً فماديته ظاهروان كان بعداً فماديته انه محل المواد و يحتمل ان يرجع الى السابق اى كل ماهو متعلق بالزمان والمكان فهو مادى - س ره.

المدرك الّذي لا يكون كذلك فيكون إدراكه تامّاً فانه يكون محيطاً بالكل عالماً بأنّ أيّ حادث يوجد في أيّ زمان من الأزمنة ، و كم يكون من المدّة بينه و بين الحادث الّذي يتقدمه أو يتأخر عنه ، ولا يحكم بالعدم على شيء من ذلك بل بدل ما يحكم المدرك الأول بأنّ الماضى ليس موجوداً في الحال يحكم بأنّ كل موجود في زمان معين لا يكون موجوداً في غير ذلك الزمان من الأزمنة الّتي قبله أو بعده ، و يكون عالماً بأنّ كل شخص في أيّ جزء يوجد من المكان و أيّ نسبة يكون بينه و بين ما عداه مما يقع في جميع جهاته ، و كم الأبعاد بينهما جميعاً على الوجه المطابق للوجود ، ولا يحكم على شيء بأنه موجود الآن أومعدوم أو موجود هناك أومعدوم أو حاضر أو غائب لأنه ليس بزمانيّ ولا مكاني بل نسبة جميع الأزمنة و الأمكنة إليه نسبة واحدة ، و إنما يختصّ بالآن أو بهذا المكان أو بالحضور و الغيبة أو بأنّ هذا الجسم قدامي أو خلفي أو تحتي من يقع وجوده في زمان معيّن و مكان معيّن و علمه بجميع الموجودات أتمّ العلوم وأكملها ، وهذا هو المفسّر بالعلم بالجزئيات على الوجه الكلي ، و إليه أشير بطيّ السماوات الّتي هي جامع الأزمنة و الأمكنة كلها كطيّ السجلّ للكتب فانّ القاري للسجل يتعلق نظره بحرف حرف على الولاء و يغيب عنه ما تقدم نظره إليه أو يتأخّر، أمّا الّذى بيده السجل مطويّاً يكون نسبته إلى جميع الحروف نسبة واحدة ولا يفوته شيء منها ، و ظاهر إنّ هذا النوع من الادراك لا يمكن إلاّ أن يكون ذاته غير زماني و غير مكاني ، و يدرك لا بآلة من الآلات ولا بتوسط شيء من الصور ، ولا يمكن أن يكون شيء من الأشياء كلياً كان أو جزئيا على أيّ وجه كان إلاّ و هو عالم به فلا يسقط من ورقة إلاّ يعلمها ولاحبّة في ظلمات الأرض ولارطب ولا يابس إلاّ جميعها يثبت عنده في الكتاب المبين الّذي هو دفتر الوجود ، فانّ بالوجود يبيّن كل شيء مما مضى أو حضر أو يستقبل أويوصف بهذه الصفات على أيّ وجه كان . أمّا العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو لايصح إلاّ لمن يدرك إدراكاً حسياً بآلة جسمانية في وقت معيّن ومكان معيّن ، وكما إنّ البارى تعالى يقال إنه عالم بالمذوقات والمشمومات و الملموسات ولا يقال

إنه ذائق أو شامّ او لامس لأنه منزّه عن أن يكون له حواس جسمانية ولا ينثلم ذلك في تنزيهه بل يؤكّده كذا نفي العلم بالجزئيات المشخّصة على الوجه المدرَك بالآلات الجسمانية عنه لا ينثلم في تنزيهه بل يؤكّده ، ولايوجب ذلك تغيّراً في ذاته الوحدانية ولا في صفاته الذاتية الّتي يدركها العقول إنما يوجب التغير في معلوماته والإضافات الّتي بينه وبينها فقط ؛ فهذا ماعندي من التحقيق في هذا الموضع انتهى.

وحاصل ما أفاده هذا المحقق النحرير إنّ المدرِك إذا لم يكن وجوده وجوداً مادّياً واقعاً تحت الزمان ومكان فانه يشاهد جميع مافي الأكوان الزمانية والمكانية كما هي عليه كلاً في زمانه و مكانه دفعة واحدة بلا انقضاء و تجدّد في علمه لكونه غير واقع تحت الزمان و المكان و إن كان معلوماته كذلك لكنّ العلم بها من ذلك العالم غير متغيّر ، و بالجملة هي في أنفسها و إن كانت متغيرة زمانية مكانية لكنها من جهة نسبتها إلى ذلك العالم الخارج عن سلسلة الزمانيات و المكانيات ثابتة غير متغيرة ولا مختلفة بالتجدد و الانقضاء و الحضور و الغيبة .

أقول : فيه موضع أنظار؛ الأول إنك قد علمت مما بيّنالك إنّ المادة الجسمية مناط العدم و الجهالة [1] ، و كما إنّ الصورة العقلية معلومة بالذات و الحقيقة

(١) المادة الاولى عند الاشراقى منتفية و كذا عند هذا المحقق قدس سره كما فى التجريد ، و مع ذلك ليست عدماً عند مثبتيها ، والجسمية امرها أوضح فى انها ليست عدماً و نظره فى قوله انها مناط العدم الى عدم حضورها لنفسها اذ كل جزء غائب عن كل جزء بل الكل عن الكل ، وهذا وان كان كذلك الا أن عدم حضورها لذاتها ليس كما فى العدم بحيث ينعقد السالبة البسيطة الغير المقتضية بوجود الموضوع بل وجودها وجود بين العدم و بين الوجود الجمعى ،وأما الجسم النوعى والصورة الطبيعية النوعية فاتم حصولا منها واذا كانت هذه وجودات و موجودات كانت علوماً بحسب الوجود وصح لها الحضور من حيث الوجود فان الوجود فى اية مرتبة كان فهو نور ضعيفاً كان أو شديداً ، و الظل نوران تزنه مع الظلم ، وفى اية مرتبة تحقق لا جزء له ولا سيلان فيه حتى يغيب بذاته ذاته عن ذاته الا بالعرض فالموجودات حاضرة ذواتها بماهى موجودات لمبدئها أتم من حضور وجوداتها لذواتها ، و وجود الصور للمواد لاينافى حضورها لدى مبدئها المحيط والعلم فينا انما كان بالصور لان الاضافة العلمية غير مشفوعة فينا بالاضافة المبدئية - س ره .

سواءٌ علمه عالم من خارج أو لم يعلمه فتلك الصورة الجسمية مجهولة بالذات و الحقيقة سواءٌ كان في الوجود جاهل أو لم يكن كذلك حال الأعدام و القوى و الإمكانات وسائر الأمور العدمية أو ضعفاء الوجود فانها لا صورة عقلية يطابقها في الحقيقة فمن رام أن يعقل الهيولى الأولى كما هي عليه لا يمكنه لا لنقص في عقله بل لضعف تجوهر الهيولى بحسب الحقيقة حيث لاصورة لهافي الوجود إلاقوةالصور و استعدادها ، و استعداد الصورة غير الصور ، و كل معقول الذات له صورة لامحالة، و هكذا القول في الأجسام الماديّة و ذوات الأوضاع .

و ثانيها إنّ الحكماء قد حكموا بأنّ وجود المحسوس بما هو محسوس لا يمكن أن يكون معقولا ولا مدركاً إلا بآلة جسمانية[1]، وأقاموا على صحة هذه الدعوى برهاناً قطعياً لا يمكن القدح فيه .

و ثالثها إنّ أنحاء وجودات الأشياء في أنفسها [2] بحسب ما هو الأمور عليه

---

(١) أقول من الذى يقول ان المحسوس صار معقولا بل هو محسوس لابآلة ، و من يقول انه تعالى بصير و سميع و ان علمه يرجع الى بصره لا ان بصره يرجع الى علمه لان علمه حضورى كشيخ الاشراق وأترابه كيف يتحاشى عن أن يقول هذه الجزئيات محسوساته - س ره .

(٢) أقول : ليس مراد المحقق قدس سره من الاضافة الاضافة المقولية بل الاضافة الاشراقية كما فى قول اساطين الحكمة ان الاشياء الممكنة المتغيرة بالنسبة الى أنفسها ممكنات متغيرات و بالنسبة الى الاول تعالى على الضرورة البحت و على الثبات الصرف فالمراد انها بماهي وجودات و بماهي اشراقات الله تعالى واجبات ثابتات ومن القواعد الموروثة من الاقدمين ان الازمنة والزمانيات والامكنة والمكانيات بالنسبة الى المبادى العالية كالان والنقطة فضلا عن مبدء المبادى تعالى شأنه ، ومثلوا بخيط ملون كان بمحضر انسان و يمشي عليه نملة .

و السيد المحقق الداماد قدس سره قال : المتعاقبات فى سلسلة الزمان مجتمعات في وعاء الدهر ، و مثل بمن ينظر الى عسكر يتعاقبون من كوة و من ينظر من عريش . اقول : و يعينك على فهم المطلب أن تنظر ببصرك بياضاً أو بخيالك و ان تنظر بعقلك كل

في الواقع لايختلف بالقياس إلى شيء دون شيء، لأنها ليست بأجمعها من باب المضاف حتّى يختلف باختلاف ما اُضيف إليه فالمادي في نفسه مادي أبداً [1] ، و المتغير بالذات متغيّر دائماً ، و حقيقة المكان و المكانيات و نحو وجودها عبارة عن كون كل جزء منها مبايناً لغيره غير مجتمع معه في الحضور ، و هذا الحكم لا يختلف بالقياس إلى مدرِك دون مدرَك حتّى لو فرضنا حدقة الناظر بقدر الفلك الأعظم كان اختلاف المنظور إليه و المدرَك في القرب و البعد و الانقسام بحاله[2] و كذا حقيقة الزمان و الزمانيات و نحووجودها عبارة عن كون كل جزء منها يوجب عدم الآخر فيمتنع اجتماع الأجزاء لشيء منها في الوجود سواءٌ كان بالقياس إلى مافيها

☼بياض كماهو موضوع المحصورة الموجبة الكلية وتحكم عليها بحكم كلي ينسحب على جميعاً فيحيط عقلك بالكل فالمحدود للمحدود والوسيع للوسيع ، وقال المصنف قدس الله نفسه في أواخر فصل معقود في أن الواجب بالذات واجب الوجود من جميع الجهات ان الزوال والغيبة عن بعض الموجودات لايستلزم الزوال والغيبة عن بعض آخر ، وقال في اوائل المبدء والمعاد : ذوات الاوضاع انما هي كذلك بقياس بعضها الى بعض وليس كذلك بالنسبة الى المفارقات ، و الحامل للمصنف قدس سره على حمل كلام المحقق قدس سره على الاضافة المقولية انه لم يصرح بالوجود ولا باصالته وليس كذلك فانه شدد النكر على الفخر الرازى في ان العلم من مقولة الاضافة و كذلك لفظ دفتر الوجود و نحوه هنا وفي مواضع اخرى ناص باصالة الوجود تحققاً وجعلا - س ر ه .

(١) اقول : من ذا الذي يقول ان المادى ليس بمادى ولو بالنسبة الى المبادى العالية بل المراد ان المادى بالنسبة الى المفارق في حكم مسلوب المادة و كذا المكان والمكاني و الزمان والزماني في حكمه من حيث ارتفاع الغيبة وقد نقل في مبحث المثل عن السيد الداماد قدس سراته لو سمتنا نقول ان الماديات الخ خارج - س ره .

(٢) ليس فرضاً مطابقاً للواقع اذ الفلك الاعظم ليس محيطاً حقيقياً بل الفرض المطابق ان يفرض البصر سارية في الفكر الاعظم و كل ما هو في جوفه سريان الوجوب و الوجود « درهمه سارى از همه عارى » وحينئذ لاقرب ولا اقتراب ولا بعد بالنسبة الى تلك البصر - س ره .

أو بالقياس إلى شيء آخر، ونحن قد أقمنا البرهان على أنّ جميع الطبائع الجوهرية المنطبعة في المواد فلكية كانت أو عنصرية هي متجددة الوجود والحدوث ولها التجدد و الحدوث في كل آن من الآنات، و ما كان وجوده وجوداً تجددياً كيف يكون ثابتاً قديماً دائماً بالقياس إلى موجود آخر.

و رابعها إنّ العلم بالأشياء إمّا أن يستفاد من الأشياء أو هو عين الأشياء أو يستفاد من أسبابها و عللها على ترتيبها السببي و المسببي، أمّا الأول فيجب تغيره بتغير المعلومات، و أمّا الثاني فالتغير فيه أظهر، وأمّا الثالث فهو يتصور على وجهين: أحدهما أن يكون العلم بتلك الأسباب بصور عقلية زائدة على وجوداتها كما هو المشهور من اتباع المشائيّين كالشيخ الرئيس ومن يقتفي أثره، فتلك الصور لامحالة صور عقلية كليّة على ترتيب سببي مسببي بحسب أسباب وعلل كلية ينتهي بالآخرة إلى غايات حركات كلية يتضمن الجزئيات على وجه كلّي لا يؤدي ذلك العلم إلى تعرّف حال الشخصيّات بما هي شخصيات، إذ العلم الانطباعي الذهني و إن تخصص ألف تخصّص لايفيد الشخصية، ولايجعل المعلوم بحيث يمتنع تصوّره عن الاشتراك بين الكثرة. و ثانيهما أن يكون العلم بها نفس وجودها، و هذا أتمّ العلوم [1] و في هذا العلم ينكشف جميع الأشياء كلياتها وجزئياتها و طبائعها و شخصيّاتها وجميع مالها من العوارض والهيئات على وجه شخصي مقدّس لكن تحقيق هذا العلم موقوف على معرفة العقل البسيط الّذي لواجب الوجود و للمفارقات النورية العقلية الّتي تحيط كالأفلاك الحسّية بعضها ببعض إحاطة عقلية، وهي مفاتيح الغيب الّتي لايعلمها إلّا هو، و بهذا العلم وجود جميع الموجودات العقلية و الحسية، و به حياة جميع

---

(١) لانه علم اجمالي في عين الكشف التفصيلي لان كل سبب جامع بجميع وجودات مادونه بنحو أعلى فالاجمال لكون ذلك الوجود الاعلى واحداً بسيطاً والتفصيل لان ذلك الواحد عين الكثرات وشيئية الشيء بتمامه لابنقصه والتشخص والتميزات بالوجود وماهيات هذه الوجودات لوازم غير متأخرة في الوجود لذلك الوجود الاعلى، و يمكن على بعد أن مراد المشائين بالصور في الاسباب الوجودات المنطوية فيها من مسبباتها - س ره.

الموجودات حتّى الجمادات ، و ما في حكمها كما سنوضحه إنشاء الله .

و خامسها إنّ العلم عند هذا العلم المحقق ليس من قبيل الإضافة حتى يحكم بأنّ المدرك الخارج عن سلسلة الزمان والمكان يدرك الزمانيات و المكانيات بمجرد إضافته إليها لو صحّت تلك الإضافة إليها من خارج بل العلم و الإدراك عند هذا المحقق عبارة عن نفس حصول صورة الشيء عند النفس[1] ، فعلى هذا يرد عليه إنّ هذه الصورة الموجودة في المكان و الزمان من أيّ قسم من أقسام العلوم و الإدراكات فإنها لو كانت صوراً علمية فهي إمّا محسوسة أومتخيلة أو موهومة أومعقولة إذالإدراك منحصر في هذه الأوصاف الأربعة لكنها ليست شيئاً منها كما اعترف به هذاالنحرير حيث بيّن و عرّف كلامنها ، و ذكر إنّ كلامن تلك الإدراكات لا يحصل إلّا مع ضرب من التجريد[2] إمّا عن المادة كالحس أو عنها و عن بعض صفاتها كالتخيّل أو عنها و عن جميع صفاتها إلّا الإضافة إليها كالتوهم أو عنها و عن صفاتها و عن الإضافة إليها جميعاً كالتعقل ، و ظاهر إنّ هذه الصور منغمرة في المواد غير مجرّدة عن نفسها فضلاً عن صفاتها و إضافتها فلو كانت مع مالها من الوجود المادي مدركة يلزم قسم آخر من الإدراك غير تلك الأقسام مع انحصاره فيها هذا خلف .

و مما يؤيّد ما ذكرناه من إنّ مجرد الإضافة لشيء إلى أمر موجود على أيّ نحو كان من الوجود لا يكفي في العاقلية قول الشيخ في إلهيات الشفاء حيث بيّن كيفية علم الله تعالى ولا يظن إنّ الإضافة العقلية إليها إضافة إليها كيف وجدت

(١) من يقول ان العلم بالغير غير منحصر فى الحصولى فان علم العلة بالمعلول حضورى كيف يكون الادراك عنده منحصراً فى الصورة بل العلم الصورى فى غير العلة والمعلول نعم من ينحصر العلم بالغير عنده فى الحصولى انحصر الادراك عنده فى الصورة ـ س ره .

(٢) نعم لكن فى الحصولى وأما الحضورى فمناطه قاهرية العلة والاضافة الاشراقية كما ذكر فى شرح الاشارات ، وبينه بما صدر عن العاقل بالمشاركة من الصور المعلومة بالذات و مع ذلك لا يحتاج فى انكشافها الى صور اخرى والحق هو الوجود الصرف ، وصرف الشيء جامع جميع ماهو من سنخه فاقدماهو من غرائبه وغريب الوجود هو العدم تم

وإلّا لكان كل مبدء صورة في مادة من شأن تلك الصورة أن تعقل بتدبير مّا من تجريد وغيره يكون هو عقلا بالفعل [١] بل هذه الإضافة له إليها وهي بحال معقولة ولو كانت من حيث وجودها في الأعيان لكان إنما يعقل ما يوجد في كل وقت [٢] ولا يعقل المعدوم منها في الأعيان إلى أن يوجد فيكون لا يعقل من نفسه أنه مبدء ذلك الشيء على ترتيب إلّا عند ما يصير مبدأ فلا يعقل ذاته [٣] لأنّ ذاته من شأنها أن يفيض عنه كل وجود ، وإدراكها من حيث شأنها إنها كذا يوجب الإدراك الآخر وإن لم يوجد فيكون العالم الربوبي محيطاً بالوجود الحاصل ، والممكن يكون لذاته إضافة إليها من حيث هي معقولة لا من حيث لها وجود في الأعيان انتهى كلامه

و حاصله إنّ وجود الشيء في الأعيان مع وجود المدرك في الأعيان لايكفي في إضافته العقلية إليها بل لابدّ في الإضافة العقلية أن يكون المدرك بحال معقولة أي يكون وجوده وجوداً عقلياً حتى يمكن حصول الإضافة العقلية إليه ، و الوجود العقلي لا يكون إلّا للصور المفارقة عن المواد دون المقارنة للمادة ؛ فقد علم أنّ الموجودات المادية من حيث وجودها هذا الوجود لا يمكن حصول الإضافة العقلية إليها .

✡ عند الاشراقي كون الشيء نوراً لنفسه ونوراً لغيره ـ س ره .

(١) هذا صفة لكلمة صورة وكلمة تكون بعد هذا تامة أو أحد الكونين رابطة و الاخر تامة ـ س ره .

(٢) أى باى اعتبار اخذ غائباً كان أوحاضراً اذ الغرض ان الوجود المادى يكفى فى الاضافة العلمية ولايحتاج الى الصورة ـ س ره .

(٣) حاصله انه لولم يكن الاضافة العلمية الى الاضافة المبدئية للوجود العينى لزم أن لايعقل ذاته اذلو عقل ذاته وذاته عين حيثية الاقتضاء لكل وجود لزم ادراك كل وجود قبل وقوعها فيتحقق اضافة علمية و هى معدومة بعد ولم يتحقق اضافة المبدئية هذا خلف فثبت ان العالم الربوبى محيط بما هو حاصل الوجود وما هو ممكن الوجود معاً ـ س ره .

فصل (٢٤)

✿ (في تفسير معاني العقل) ✿

اعلم أنّ النفس الإنسانية كما ستعلم في كتاب النفس لها قوتان عالمة وعاملة، والعاملة من هذه النفس لا تنفك عن العالمة وبالعكس (١) بخلاف نفوس سائر الحيوانات لأنها سفلية بعيدة عن جمعيّة القوى، أمّا العاملة فلا شك إنّ الأفعال الإنسانية قد تكون حسنة وقد تكون قبيحة، وذلك الحسن والقبح قد يكون العلم به حاصلاً من غير كسب (٢) وقد يحتاج إلى كسب، واكتسابه إنما يكون بمقدمات يلائمها فإذاً يتحقق هاهنا أمور ثلاثة:

---

(١) عدم الانفكاك لوجهين احدهما بطلان احداهما ببطلان الاخرى بخلاف المدركة والمحركة في الحيوان اللتين هما بمنزلة العقل النظرى و العقل العملى فى الانسان فان الباصرة مثلا تبطل ولا تبطل المحركة وبالعكس. وثانيهما عدم انفكاكهما بالمحل بخلاف المدركة والمحركة في الحيوان فان المدركة أكثرها في الرأس و المحركة فى العضلات - س ره.

(٢) الغير المحتاج الى الكسب كالعدل حسن والظلم قبيح، والمحتاج اليه كقبح ذبح الحيوانات عند بعض اهل الهند و عدم قبحه عند غيرهم، والانسان اذا اراد ان يفعل صدقاً مخصوصاً فكانه يقول هذا صدق فلاني و كل صدق عدل فهذا عدل، ثم يجعل هذه القضية صغرى لقولنا و كل عدل حسن ثم يقول و كل حسن ينبغي أن يؤتى به فهذا الصدق ينبغي ان يؤتى به، ولا تتوهمن ان العقل العملي هو فاعل الافعال الحسنة فاعلا قريباً مباشراً فان مبدء العمل ان اريد به القدرة فالقدرة تقابل العلم، وان اريد به المحركة فهي قوة من قوى الحيوان بماهو حيوان وليس عقلا بل هو مبدء بعيد للعمل و مبدء قريب للعلوم ولكن العلوم متعلقة بكيفية العمل و هو مستخدم للمحركة الشوقية والمحركة العاملة، ويظهر لك من اطلاق العقل العملي على العلوم الكلية أنفسها وكانها علوم فعلية منشأ الافعال قال المعلم الثاني: ان النظرية هي التي بها يجوز الانسان علم ما ليس شأنه ان يعمله انسان والعملية هي التي يعرف بها ما شأنه ان يعمله الانسان بارادته - س ره.

الأول القوة الّتي يكون بها التميّز بين الأمور الحسنة و الأمور القبيحة .

و الثاني المقدمات الّتي منها تستنبط الأمور الحسنة و القبيحة .

و الثالث نفس الأفعال الّتي توصف بأنها حسنة أوقبيحة ، و اسم العقل واقع على هذه المعاني الثلاثة بالاشتراك الإسمي[1] فالأول هوالعقل الّذي يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل ، و ربما قالوا في عقل معاوية إنه كان عاقلا ، و ربما يمتنعون أن يسمّوه عاقلا و يقولون إنّ العاقل من له دين ، و هؤلاء إنما يعنون بالعاقل من كان فاضلا جيّد الرويّة في استنباط ما ينبغي أن يؤثر من خير أو يجتنب من شرّ ، و الثاني هوالعقل الّذي يردّده المتكلمون على ألسنتهم فيقولون هذا مايوجبه العقل أو ينفيه العقل أويقبله أو يردّه فإنما يعنون به المشهور في بادي رأى الجميع فإنّ بادي الرأى المشترك عند الجميع أوالأكثر من المقدمات المقبولة والآراء المحمودة عند الناس يسمّونه العقل ، و الثالث ما يذكر في كتب الأخلاق و يراد به المواظبة على الأفعال التجربية والعادية على طول الزمان ليكتسب بها خلقاً وعادة ، ونسبة هذه الأفعال إلى ما يستنبط من عقل عملي كنسبة مبادي العلم التصورية و التصديقية إلى العقل النظري . و أما القوة العاقلة وهي العقل المذكور في كتاب النفس ، فاعلم أنّ الحكماء يطلقون اسم العقل تارة على هذه القوّة وتارة على إدراكات هذه القوّة ، و أما الإدراكات فهي التصورت أو التصديقات الحاصلة للنفس بحسب الفطرة أو الحاصلة لها بالاكتساب ، وقد يخصّون اسم العقل بما يحصل بالاكتساب[2] ، وأمّا القوة فنقول لا شك إنّ النفس الإنسانية قابلة لإدراك حقائق الأشياء فلا يخلو إمّا أن تكون خالية عن كل الإدراكات أولاتكون فإن كانت خالية مع أنها تكون قابلة لتلك الإدراكات كانت كالهيولى الّتي ليس لها إلّا القوة والاستعداد من غيرأن يخرج

---

(١) لغاية البعد بينهما فان الاول من باب الادراك ولكن بالقوة كالعقل الهيولانى النظرى و الثانى من باب الادراك بالفعل كالعقل بالفعل النظرى و الثالث من باب الافعال - س ر ه .

(٢) كلام خطابى كيف لاوالادون منه وهوالعقل بالقوة عقل - س ره .

في شيء من الصور من القوّة إلى الفعل فسميّت في تلك الحالة عقلا هيولانيا ، وإن لم تكن خالية فلا يخلو إمّا أن يكون الحاصل فيها من العلوم الأوليّات فقط [١] أو يكون قد حصلت النظريات مع ذلك ؛ فان لم يحصل فيها إلاّ الأوليات الّتي هي آلة لاكتساب النظريات فيسمّى تلك الحالة عقلا بالملكة أي لها قدرة الاكتساب و ملكة الانتقال إلى نشأة العقل بالفعل [٢]، وإنما لم تسمّ هذه المرتبة من النفس عقلا بالفعل لأنّ الوجود العقلي لم يحصل ولا يحصل بادراك الأوليّات و المفهومات العاميّة لأنّ الشيء لا يتحصّل بالفعل بأمر مبهم عام ما لم يتعين أمراً متحصّلا إذ نسبة القضايا الأولية في باب المعقول إلى الصور العقلية النظرية كنسبة الجسمية المشتركة إلى الطبائع الخاصّة في باب المحسوس ، فكما إنّ الشيء الجسماني لا يصير موجوداً في العين بمجرّد الجسميّة ما لم يصر جسماً مخصوصاً له طبيعة مخصوصة فكذا وجود العقل بالفعل لا يتحصّل بمجرّد المفهوم الأوليّ العام ، و القضايا الأوليّة كمفهوم الوجود و الشيئيّة ، و كقولنا الواحد نصف الاثنين و الكلّ أعظم من جزئه ، ثم إنّ النفس في هذه المرتبة إن تميّزت عن سائر النفوس بكثرة الأوليّات و شدة الاستعداد و سرعة القبول للأنوار العقلية كفتيلة كبريتيّة لها سخونة شديدة يكاد أن تشتعل بنفسها كما أشار إليه تعالى « يكاد زيتها يضيء و لو لم تمسسه نار » سميّت القوة القدسية و إلاّ فلا ، وإن كان قد حصل لها النظريّات فلا يخلو إمّا أن يكون تلك النظريات غير حاضرة ولا مشاهدة بالفعل و لكنها متى شائت النفس استحضرتها بمجرد الالتفات و توجّه الذهن إليها ، أوهي حاضرة بالفعل مشاهدة بالحقيقة ؛ فالنفس في الحالة الأولى تسمّى عقلا بالفعل و

---

(١) المراد بالاوليات ماهو مقابل الثواني بقرينة النظريات لا مايقابل البديهيات الاخرى ـ س ره .

(٢) هذا وجه ، و وجه آخر ولعله أولى أن تكون الملكة مقابل الحال بل مقابل العدم لان القوة في العقل بالقوة عدم والعقل الثاني متلبس بالملكة اعنى وجود البديهيات وفعليتها وقد ذكره في كتاب المبدء والمعاد ـ س ره .

في الثانية عقلا مستفاداً . و في هذه المرتبة إن شاهد تلك الصور في مبدئها الفيّاض فسميت عقلا فعالاً [١]. والاختلاف المشهور بين الناس في أنّ أسامي العقول هل هي واقعة على النفس في هذه المراتب أو على تلك المراتب أو على المدركات الّتي فيها ليس فيه كثير فائدة لما علمت أنّ العقل و العاقل و المعقول في كل من هذه المراتب أمر واحد بل نقول من رأس :

قال المعلم الثاني أبو نصر الفارابي في رسالة له : إنّ العقل النظري المذكور في كتاب النفس واقع عند القدماء على أربعة أنحاء : عقل بالقوة ، و عقل بالفعل ، و عقل مستفاد ، و عقل فعال ، و إنما أسقطوا العقل بالملكة من الاعتبار إذ ليس بينه و بين العقل الهيولاني كثير تفاوت في الدرجة العقلية إذ كلاهما بالقوّة في باب العقل الّذي هو المطلوب و إن كان أحدهما أقرب و الآخر أبعد فالعقل الّذي بالقوة هو نفس مّا أو جزء منها[٢] أو قوة من قواها معدّة[٣] أو مستعدّة لأن ينتزع ماهيات

(١) بان يعرف العقل الفعال لا بان يعقله فقط فان المعرفة هي ادراك الجزئي واعلى الادراكات الادراك الحضوري و مشاهدة الصور فيه لاتنفك عن مشاهدته ـ س ره .

(٢) أى مرتبة منها الترديد على سبيل منع الخلو فان لوحظ ان العقل بالقوة طليعة من اشراق النفس العاقلة وظهور منها وظهور الشيء لايباينه ونسبته اليها نسبة التجمر الذي وجد في الفحم قبل التشعل من النار الى النار فهو نفس وان حفظ مراتبها من الضعف والشدة ونحوهما وهو مرتبة منها وان لوحظ استعلاء النفس على هذه المراتب وانها اصلها المحفوظ فهو قوة من قواها اذ كما ان للنفوس الاخرى قوى كذلك للناطقة قوتان العقل العملي و العقل النظري اللذان هما لها كالمحركة والمدركة للنفس الحيوانية ثم للنظري قوى هي هذه الانحاء الاربعة المذكورة ـ س ره .

(٣) بناءاً على حفظ المرتبة فان المستعد القريب هو العقل بالملكة في الواقع أو مستعدة بناءاً على ان اصلها المحفوظ واحد أو يقرء معدة بصيغة اسم المفعول فيكون بالنسبة الى العقل المحتاج الى الاعداد التعليمي والاستعداد بالنسبة اى العقل الحادس والقوة القدسية ـ س ره .

الموجودات كلّها أو صورها دون موادّها [١] فيجعلها كلها صورة لها أو صوراً لها [٢] ، و تلك الصور المنتزعة من الموادّ ليست تصير منتزعة عن موادّها التي فيها وجودها إلّا بان تصير صوراً في هذه الذات ، وتلك الصور المنتزعة عن موادّها الصائرة صوراً في هذه الذات تسمّى المعقولات يشتق لها هذا الإسم من اسم تلك الذات فصارت صوراً لها [٣] ، وتلك الذات شبيهة بمادّة تحصل فيها صور لأنّك إذا توهّمت مادة جسمانية مثل شمعة فيها نقش أوصورة شكل فصار ذلك النقش أوتلك الصورة في سطحها وعمقها جيعاً ، واحتوت تلك الصورة على المادة بأسرها حتّى صارت المادة بجملتها كما هي بأسرها هي تلك الصورة بأن شاعت فيها الصورة يقرب و همك إلى تفهّم معنى حصول صور الأشياء في تلك الذات الّتي تشبه مادّة و موضوعاً لتلك الصور، و يفارق سائر المواد الجسمانية [٤] بأنّ المادة الجسمانية إنما تقبل الصور في سطوحها

---

(١) الاول بالنسبة الى كل العوالم حتى عالم الربوبية و عالم الاسماء و الصفات فان أكثر العوالم لامادة فيه ، والثاني بالنظر الى هذا العالم الطبيعي - س ره .

(٢) أى ان لوحظ وجودها وان الكل موجود بوجود واحد هو وجود النفس فهى صورة واحدة وان لوحظ ماهياتها المتكثرة فهي صور كثيرة - س ره .

(٣) فيه ايماء الى اتحاد العاقل و المعقول حيث يشتق للمعقول اسم من العاقل كما يقال العاشق والمعشوق من مصدر واحد :

چه بندى از تصاريف جهان چشم ✫ ترا مصدر نمايد عين مشتق

أو من العقل و هذا كما لو قيل المنفوس بالفاء من النفس - س ره .

(٤) لما كانت المعقولات بالخطوط والنقوش أشبه والنفس بالموضوع والخطوط و النقوش في الموضوعات امافي سطوحها واما في اعماقها فرضاً . قال المعلم : انها من قبيل الثاني ومراده بالسائر سائر موضوعات الخطوط واليه اشار المصنف قدس سره في الحاشية بقوله : و كأنه اراد بالصورة في مثال الشمعة وغيرها الاشكال والهيئات الحاصلة في اطراف الجسم والافالصورة الطبيعية للاجسام سارية في جميع أعماقها و اغوارها بل عدم الامتياز بين الصورة والمادة كما حصل في العقليات كذلك في الجسمانيات ، و لعله بنى الكلام على بادى الرأى المشهور انتهى - س ره .

فقط دون أعماقها و هذه الذات ليست تبقى ذاتها متميّزة عن صور المعقولات حتّى يكون لها ماهية منحازة بلهذه الذات بعينها تصيرتلك الصور كما لو توهمت النقش أو الخلقة التي يخلق بها شمعة مّا مكعبة أو مدوّرة فيغوص تلك الخلقة فيها [١] و يشيع و يحتوى على طولها و عرضها و عمقها بأسرها فحينئذ يكون تلك الشمعة قد صارت هيتلك الخلقة بعينها؛ فعلىهذا المثال ينبغي أن يفهم حصول صورالموجودات في تلك الذات الّتي سمّاها أرسطاطاليس في كتاب النفس عقلاً بالقوّة؛ فهيمادامت ليس فيها صور الموجودات فهي عقل بالقوة [٢] فإذا حصلت فيها صور الموجودات على المثال المذكورصارت تلك الذات عقلا بالفعل، فإذا حصلت فيه المعقولاتالّتي انتزعها عن المواد صارت تلك المعقولات معقولات بالفعل، وقد كانت قبل أن ينتزع عن موادها معقولات بالقوة فهي قد حصلت بعد انتزاعها صوراً لتلك الذات، و تلك إنما صارت عقلا بالفعل بالّتيهي بالفعل معقولات فإنها معقولات بالفعل وإنها عقل بالفعل شيء واحد بعينه [٣]. و معنى قولنا فيها إنها عاقلة ليس هو شيئاً غير أنّ

(١) الفرق بينه و بين ما سبق انفيماسبق جعل النقش سارياً فى المادة وهنا جعله عيناً لها فرضاًوالمراد بالخلقةماهياحدىالكيفيات المختصة بالكميات فانالكيفياتالمختصة بالكميات أنواع منها المختصة بالكم المتصل كالاستقامة والانحناء، ومنهاالمختصة بالكم المنفصل كالزوجية والفردية و منها الشكل والزاوية، و منها الخلقة و هي الشكل مع اللون - س ره.

(٢) الاظهر حذف كلمة ليس ولكنفيالنسخ موجودة و توجيهه انها مادامت فيها الصورة على نهج مثال سريان النقوشالياغوار الشمعة بل اتحادها معها و ليست الصور على المثال المذكور اى على نهج عروض سطحها فقط صارت الخ و لكن طوىالايجاب واكتفى بالسلبلوضوحالمقصود، ويمكنانيقرء ليس بالباء الموحدة بصيغةالمجهول -س ره.

(٣) و لمعنى واحد بعينه و بمعنى واحد بعينه الاول بالنسبة الى المعقول والثاني بالنسبة الىالعاقل والثالث بالنسبة الىالعقلاى المعنى الواحد المعقول. انشئت سمهعاقلا بالفعل و انشئت سمه عقلا بالفعل وانشئتسمه معقولا بالفعل وكذا المعنى الواحد العاقل ان شئت سمه كذا او كذا او كذا وكذا المعنى الواحد الذى هوالعقل - س ره.

المعقولات صارت صوراً لها على أنها صارت هي بعينها تلك الصور فإذن معنى أنها عاقلة بالفعل و عقل بالفعل و معقول بالفعل معنى واحد بعينه ولمعنى واحد بعينه ، و المعقولات الّتي كانت بالقوّة معقولات فهي من قبل أن يصير معقولات بالفعل فليس وجودها من حيث هي معقولات بالفعل و وجودها في أنفسها هي تابع لسائر ما يقترن بها فهي مرّة أين [(١)] و مرّة ذات وضع و أحياناً هي كمّ و أحياناً مكيّف بكيفيات جسمية وأحياناً بأن يفعل و أحياناً بأن ينفعل ، و إذا حصلت معقولات بالفعل ارتفع عنها كثير من تلك المقولات الأُخر فصار وجودها وجوداً آخر ليس ذلك الوجود ، و صارت هذه المعقولات أو كثير منها يفهم معانيها فيها على أنحاء آخر غير تلك الأنحاء ، مثال ذلك الأين المفهوم منه فإنك إذا تأمّلت معنى الأين إمّا أن لا تجد فيها شيئاً من معاني الأين أصلا [(٢)] و إمّا أن يجعل اسم الأين فيها معنى آخر و ذلك المعنى على نحو آخر ؛ فإذا حصلت المعقولات بالفعل صارت حينئذ أحد موجودات العالم وعدّت من حيث هي معقولات في جملة الموجودات ، و شأن الموجودات كلّها أن تعقل و تحصل صوراً لتلك الذات ، و إذا كان كذلك لم يمتنع أن يكون المعقولات من حيث هي معقولات بالفعل و هي عقل بالفعل أن يعقل أيضاً [(٣)] فيكون الّذي يعقل

(١) الانفكاك المفهوم من المرة والاحيان بحسب المرتبة و هذا هو الاظهر و ان امكن الانفكاك بحسب الموضوعات في بعضها كالاين والوضع فان الفلك الاقصى لا اين له ولكن له وضع و ترتيب الاان المقدار لايمكن ان ينفك موضوع عنه و كذا الشكل فاكثر العوارض لايمكن الانفكاك بينها - س ره .

(٢) اى من مراتبه كالاين العام والخاص والاخص كالكون في بلد كذا والكون في دار كذا من ذلك البلد والكون في المكان الخاص من تلك الدار للمتأين المخصوص و اما أن تجد معها الاين الكلي الذى اشترك لفظ الاين بينهما كالاشتراك الاسمي و بالجملة تلك الايون اين بالحمل الشايع وهذا اين بالحمل الاولى - س ره .

(٣) بالبناء للفاعل بناءاً على اتحاد العاقل و المعقول الذى هو صريح كلام هذا العلم في مواضع ولكن هذا الاتحاد بحسب وجودهما لا مفهومهما اذ تقرر الماهية بلا وجود

حينئذ ليس هو شيئاً غير الّذي هو بالفعل عقل لكنّ الذى هو بالفعل عقل لأجل أنّ معقولاً قد صار صورة له ، قد يكون عقلا بالفعل بالإضافة إلى تلك الصورة فقط، و بالقوة بالإضافة إلى معقول آخر لم يحصل له بالفعل ، فإذا حصل المعقول الثاني صار عقلا بالفعل بالمعقول الأوّل و بالمعقول الثاني جميعاً ، و أمّا إذا حصل عقلا بالفعل بالإضافة إلى جميع المعقولات وصار أحد الموجودات[1] بأن صار هو المعقولات بالفعل فإنه متى عقل الموجود الّذي هو عقل بالفعل لم يعقل موجوداً خارجاً عن ذاته [2] .

ثم ساق الكلام إلى أن قال : فإذا كانت هاهنا أشياء هو صور لامواد [3] لها لم يحتج تلك الذات إلى أن ينتزعها عن موادّ أصلا بل يصادفها منتزعة فيعقلها [4]

✿محال فضلا عن كونها عقلا ومعقولا لانوجود المعقول عين وجود العاقل والوجود عين الشعور وانما كان المعقول عقلا بالفعل لتجرده عن المادة والزمان والمكان ونحوهما وكون وجوده وجوداً و سيماً ، وانما تعرف الاشياء بمقابلاتها فالنار مثلا الجزئي المحسوس منه أو المتخيل موجود بوجود محدود مسجون بسجن الزمان و المكان ونحوهما واذا صار معقولا صار موجوداً بوجود وسيع واحد بوحدة جمعية محيط بجميع النيران الجزئية الماضية والاتية و ما في النشأة الاخرة ولذا كان نيله نيلا لكل رقائقه و درك حكمه درك حكمها و لهذا فالكلي كاسب ومكتسب دون الجزئي - س ره .

(١) و قبل ذلك لم يكن شيئاً مذكوراً كما قال الله تعالى : «هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئاً مذكوراً » - س ره .

(٢) يعنى متى عقل العقل بالفعل الذى هو فعال مكمل للعقول عقله في ذاته وهذا اشارة الى اتحاد العقل بالعقل الفعال ايضاً و في الحديث : «اعرفوا الله بالله والرسول بالرسالة» - س ره .

(٣) اى العقول الكلية المجردة بالفطرة لابتجريد مجرد وتعرية معر - س ره .

(٤) اى يعقل تلك الصور ومعقولات خال عنها فالمعنى يعقل تلك الذات تلك الصور على منوال تعقله ذاته في عدم الحاجة الى تجريد مستأنف او المعنى يعقل تلك الذات ذاته على مثال تعقل ذاته معقولات لافي موادفيكون ذاته فاعل يصادف و معقولات مفعوله فيكون المقصود من الكلام الى قوله هذا بعينه ينبغي أن يفهم في التي هو صور لافي مواد بيان✿

على مثال ما يصادف ذاته من حيث هو عقل بالفعل معقولات لا في موادٍ* فيعقلها فيصير وجودها من حيث هي معقولة عقلا ثانياً هو وجودها الّذي كان لها من قبل أن يعقل هذا العقل ، و هذا بعينه ينبغي أن يفهم في الّتي هي صور لا في مواد إذا عقلت كان وجودها في أنفسها هو وجودها و هي معقولة لنا[1] فالقول في الّذي هو منا بالفعل عقل[2] و الّذي هو فينا بالفعل عقل هو القول بعينه في تلك الصور الّتي ليست في موادٍ* ولا كانت فيها أصلا؛ فعلى هذا المثال ينبغي أن يقال في تلك إنها في العالم[3] و تلك الصور إنما يمكن أن تعقل على التمام بعد أن يحصل المعقولات كلها أو جلّها معقولة و يحصل العقل المستفاد[4] فحينئذ يحصل تلك الصور معقولة فيصير تلك كلها صوراً للعقل من حيث هو عقل مستفاد ، والعقل المستفاد شبيه لموضوع تلك ، ويكون العقل المستفاد شبيهاً بالصورة للعقل الّذي بالفعل ، و العقل بالفعل شبيه

---

* كيفية تعقل العقل ذاته والتأسيس خير من التأكيد الا ان المعنى الاول اظهر ، وجه آخر على الاعراب الثاني أن يراد على مثال مصادفة ذاته معقولات بالذات في ذاته فانها ايضاً غير محتاجة الى تجريد فهي مثال صور بلا مواد في العين ـ س ره .

(١) نعم هذا هكذا اذ لا وجود لها لمادة وموضوع الا ان الوجودين مختلفان بالكمال والنقص فوجودها فينا بقدر سعتنا وظرفيتنا اذ القابل والمظهر حكم على المقبول والظاهر ـ س ره

(٢) هو العقل بالفعل الذى هو ذاتنا والذى هو فينا هو المعقولات بالذات ـ س ره .

(٣) بكسر اللام او بفتحها ـ س ره .

(٤) فى حصول العقل المستفاد بالنسبة الى كل المعقولات مادامت النفس مشغولة بتدبير البدن خلاف والحق حصوله اذ البدن يصير بالنسبة الى بعض المتألهة كقميص تلبسه تارة و تخلعه اخرى بل من كان عقلا بسيطاً بحيث عنصره الغالب هو هو كانه ليس ذاته من المدارك الا على المدارك وليس الا العقل البسيط كالعقل النفسانى وهو كل المعقولات بمصداق واحد بسيط كما علمت فهو عاقل للكل دفعة واحدة دهرية فى اعلى مراتب الدهر الايمن و نعم ما قال الحكيم المتأله المولوى المعنوى :

بس بزرگان گفته اند از گزاف ✿ جسم پاكان عين جان افتاد صاف
گفتشان و نفسشان و نقششان ✿ جمله جان مطلق آمد بى نشان ـ س ره

موضوع و مادّة للعقل المستفاد ، و العقل الّذي بالفعل صورة لتلك الذات ، تلك الذات شبيه مادّة فعند ذلك تبتدىء الصور في الانحطاط إلى الصور الجسمانية الهيولانيّة ومن قبل ذلك ماكانت تترقى قليلاً قليلاً إلى أن يفارق الموادّ شيئاً شيئاً بأنحاء من المفارقة متفاضلة في الكمال والمفارقة ، و كان لها ترتيب في الوجود ، و كان ما كان أكملها صورة لما هو الأنقص إلى أن ينتهي إلى ما هو أنقص و هو العقل المستفاد ، ثم لا يزال ينحط حتى يبلغ إلى تلك الذات [1] و إلى ما دونها من القوي النفسانية ثم إلى الطبيعة ثم لا يزال ينحطّ إلى صور الأسطقسات الّتي هي أخسّ الصور في الوجود و موضوعها أخسّ الموضوعات و هي المادة الأولى انتهى كلام المعلم الثاني . وفيه نصوص صريحة على اتحاد العاقل بالمعقولات ، و على إمكان صيرورة الانسان عقلا بسيطا فعالاً فيه يتحد المعقولات كلّها ، و مع هذه النصوص الصريحة من هذا المعلّم و كذا ما يوجد عندنا الآن في كتاب اثولوجيا المنسوب إلى المعلّم الأول أرسطاطا ليس ، و ما نقله الشيخ الرئيس أيضاً من بعض تلامذة ذلك الفيلسوف المعظم أعني فرفوريوس إنه صنّف كتاباً في العقل و المعقولات ، و فيه القول باتحاد العاقل بالمعقولات و باتحاده بالعقل الفعّال ، و للاسكندر الأفريدوسي الّذي وصفه الشيخ بفاضل المتقدمين رسالة موجودة عندنا في هذا الباب أيضاً كيف يسوغ إنكار هذا المطلب الشريف و المبالغة في ردّه ممّن لم يتنقح له صورة هذه المسألة كما فعله المتأخرون كالشيخ و من تأخر عنه إلى يومنا هذا بل لابدّ لمن لم يصل إلى هذا المقام أن يعمل بالوصية الّتي ذكرها الشيخ في آخر الإشارات .

---

(١) اى ترقيات الوجود و تنزلاته دورية فالطبع يترقى الى العقل والعقل يتنزل الى الطبع لكن بلاتجاف - س ره .

فصل (٢٥)

✿ (في بيان معاني العقل التي نقلها الاسكندر الافريدوسي) ✿
✿ (على رأي الفيلسوف الاول ارسطاطا ليس) ✿

قال في تلك الرسالة : العقل عند ارسطاطا ليس على ثلاثة أضرب [١] .

أحدها العقل الهيولاني ، وقولي هيولاني أعني به شيئاً مّا موضوعاً ممكنا أن يصير شيئاً مشاراً إليه بوجود صورة ما فيه ولكن إذا كان وجود الهيولى إنما هو في ذاته يمكن أن يصير كلاًّ من طريق الإمكان نفسه [٢] كذلك أيضاً ما بالقوة نفسه فهو من جهة ما هو كذلك فهو هيولاني فإنّ العقل أيضاً الّذي لم يعقل إلّا أنّه يمكن أن يعقل فهو هيولاني [٣] ، وقوة النفس الّتي هي هكذا هي عقل هيولاني ، وليس هو واحداً من الموجودات بالفعل إلّا أنه قد يمكن فيه أن يصير متصوراً للأشياء الموجودة كلّها [٤] ، ولا ينبغي المدرك الكل أن يكون بالفعل بطبيعته الّتي تخصّه أن يكون واحداً من المدركات لانه لو كان كذلك لكان عند ادراكه الأشياء الّتي من خارج [٥] ستعوقه صورته الّتي تخصّه عن تصور الأشياء ، فإنّ الحواس أيضاً لا تدرك [٦] الأشياء الّتي وجودها إنما هو فيها

---

(١) باسقاط اسم العقل المستفاد كما اسقطوا اسم العقل بالملكة و قد ذكر المصنف قدس سره في مفاتيح الغيب ما في هذه الرسالة ولكن بالمعنى - س ره .

(٢) أي امكان صرف لا يشوبه فعلية فكما ان الهيولى هو الكل بالامكان الصرف فنفسه نفسه بالقوة الصرفة اى هو جوهر بسيط هو قوة محضة جنسه مضمن في فصله و فصله مضمن في جنسه - س ره .

(٣) الفاء للتعقيب لا للسببية كما لا يخفى - س ره .

(٤) اى بان يصير ، وحذف حرف الجر عن ان الناصبة قياس مطرد - س ره .

(٥) السين للتأكيد لا للتسويف كما في قوله تعالى : «سنريهم آياتنا في الافاق» والمراد انه لو كان له صورة عقلية تعصي عن قبول صورة اخرى لتصادم الفعليات كما في الهيولى و لم يكن قابلا لكل الصور - س ره .

(٦) يعني ان كل حاسته كمادة لمدركاتها المخصوصة فلابد أن تكون خالية عنها✿

و كذلك البصر إذهو مدرك الألوان فإنّ الآلة الّتي هو فيها و بها هذا الإدراك لالون لها خاص، والمشمّ من الهواء هكذا ليست له رائحة وبه يدرك الأرائيح[1] و اللّمس لايحس بماهومثله في الحرارة والبرودة أواللّين والخشونة و ذلك لأنهماكان يمكن إذا كان جسماً لايكون له هذه الأضداد [2] لأنّ كل جسم طبيعي متكوّن

✿ و لهذا قالوا المدرك لا بدأن يكون خالياً من المدرك . و ايضاً لوكان فيها شيء من مدركاتها لادركها مشوبة فقوله لاندرك من باب السالبة المنتفية بانتفاء الموضوع أى لما لم يكن فى محل كل واحدة شيء من مدركاتها لم تدركها فى محالها ، هذا ان اريد بالاشياء المدركات التيوجودهافيالحواس ، واما ان اريد بها المحال التي وجودالحواس انها هو فيها فواضح .

ان قلت : فما بالهم يقولون المدرك لابد أن يكون من سنخ المدرك .

قلت : المراد ان المدرك مادة للمدرك ولابد من سنخية بين كل مادة و صورتها كالبذر سنخ النبات والبيضة سنخ الفرخ والنطفة سنخ الحيوان فالباصرة سنخ الالوان و الاضواء سنخية المادة لصورتها والسامعة للصوت وهكذا فى باقيالجزئيات و كذا العقل بالقوة للصور الكلية وليس المراد منالسنخية بينالمدرك والمدرك ان يكون شيء من مدركاته سنخية الصورة للصورة لاشتراط الخلو - س ره .

(١) اى فى الروح البخارى اذكل قوة محلها الروح البخارى و هو كمادة و هى كصورة ، والقوة ومادتها هيولى لمدركاتها فهى خالية فى ذاتها عن تلك المدركات التى هى صورها ومثلهذه القوى قوة الذوق والرطوبة اللعابية التى هى آلة الذوقفللرطوبة ايضاً هيولوية و الالم تدركالطعوم بصرافتها - س ره .

(٢) هذا دفع سؤال يتوهم من كلامه وهو انه اذا قلتم اناللمس لاتحس بما هومثله فى الحرارة الخ فقد اعترفتم بانه لايخلو عن مدركاته ، وحاصل الدفع انه لا يمكن أن يكون عنصر و عنصرى خالياً عن الكيفيات التى هى أوائل المحسوسات ولكنه يخلو عن مدركاته و هى اماأشد أوأضعف مما فىموضوعه - س ره .

فهو ملموس ، وكما لايمكن في الحواس أن يدرك الحس شيئاً هو له ولا أن يميزه[١] كذلك إذا كان للعقل درك مّا و تميز مّا للمعقولات فليس يمكن أن يكون واحداً من الأشياء الّتي هو يميزها لكنه مدرك للكل إذا كان يمكن أن يعقل الكل[٢] فليس هو إذن واحداً من الموجودات بالفعل ولكنه بالقوة كلها ، فإنّ هذا هو معنى إنه عقل هيولاني فإنّ الحواس و إن كانت إنما تكون بأجسام فليست من الأشياء الّتي تدركها ولكنّها أشياء أخر غيرها بالفعل فإنّ إدراك الحواس إنّما هو قوة لجسم مّا ينفعل[٣] و لذلك ليس حس مدركاً لكل محسوس لأنّ الحس أيضاً هو شيء ما بالفعل فأمّا العقل فليس يدرك الأشياء بجسم ولا هو قوة لجسم مّا ولا ينفعل ، فليس هو ألبتة شيئاً من الموجودات بالفعل ولا هو شيئاً مشاراً إليه بل إنما هو قوّة ما قابلة للصور والمعقولات ، هذا إذا استكمل هذه النفس فهذا هو العقل الهيولانيّ ، و هو في جميع من له النفس التامة أعني الناس .

و للعقل ضرب آخر وهو الّذي قد صار يعقل وله ملكة أن يعقل وقادر أن يأخذ صور المعقولات بقوته في نفسه و قياسه قياس الّذين فيهم ملكة الصناعات القادرين بأنفسهم على أن يعملوا أعمالهم ، فإنّ الأوّل ماكان شبيها بهؤلاء بل الّذين فيهم قوة

---

(١) اشارة الى ان المانع عن وجدان القوة فى مرتبة ذاتها شيئاً من مدركاتها أمران أحدهما ما ذكره ان الصورة تموقها والفعلية لاتقبل الفعلية والقابل شأنه التخلية ثم التحلية ، ثانيهما انه لا يحصل التميز والطرفة كما قلنا فى رطوبة اللعابية والتميز في العقل لايقاس كما اشار بكلمة ما الابهاميه - س ره .

(٢) و كل موجود واقع مسبوق بالامكان - س ره .

(٣) فان القوى المدركة قوى جسمانية سارية فى الارواح السارية فى الدماغ وفى تجاويف الاعصاب ولاتدرك انفسها وتدرك ما هي خالية عنه و كل لها مدركات مخصوصة فلها قوة بحسبها و لها فعلية بخلاف العقل بالقوة الهيولاني فانه مدرك للكل فيكون خالياً عن الكل - س ره .

يفعلون بها الصناعة حتى يصيروا صنّاعاً ، و هذا العقل من بعد أن صارت لذلك العقل ملكة و استفاد أن يعقل وأن يفعل فا نّما يكون في الذين قداستكملوا صاروا أن يعقلوا فهذا هوالعقل الثاني .

و أما العقل الثالث و هو غير الاثنين الموصوفين فهو العقل الفعّال و هو الّذي به يصير الهيولانيّ ملكة ، و قياس هذا الفاعل كما يقول أرسطو قياس الضوء لأنّه كما إنّ الضوء هو علة للألوان المبصرة بالقوّة في أن يصير بالفعل كذلك هذا العقل يجعل العقل الهيولاني الذي بالقوّة عقلاً بالفعل بأن يثبت فيه ملكة التصوّر العقلي ، و هذا هو بطبيعته معقول و هو بالفعل هكذا لأنّه فاعل التصوّر العقلي و سائق العقل الهيولاني إلى العقل بالفعل كذلك هو أيضاً عقل لأنّ الصور الهيولانيّة إنّما تصير معقولة بالفعل إذا كانت بالقوة معقولة ، و ذلك إنّ العقل يفردها من الهيولي الّتي معها وجودها بالفعل فيجعلها هو معقولة و حينئذ إذا عقلت كل واحدة منها فا نها تصير بالفعل معقولا و عقلا ، و لم يكن من قبل ولا في طبيعتها هكذا لأنّ العقل بالفعل ليس هو شيئاً غير الصورة المعقولة فكذلك كل واحدة من هذه الّتي ليست معقولة على الإطلاق إذا عقلت صارت عقلا لأنه كما إنّ العلم الّذي بالفعل إنما هو بالمعلوم الّذي بالفعل[1] ، و المعلوم الّذي هو بالفعل إنما هو الكل و هذا العقل إما أن يكون هو وحده يدبّرها هاهنا [2] بردّها إلى

---

(١) أى كما ان العلم بالفعل بالمعلوم بالفعل كذلك العاقل بالفعل والعقل بالفعل بالمعقول بالفعل فالمعقول عقل و عاقل بالفعل - س ره .

(٢) لما فرغ عن الشأن العلمي لهذا العقل شرع في الشأن العملي له لانه فعال كما انه علام فقال انه اما أن يدبر وحده ما في عالم العناصر كما اشتهر انه كدخدا له، والمراد بالرد الى الاجزاء الالهية الارجاع الى المراتب العقلية والانوار المفارقة ، واما أن يدبر بمدخلية الحركة السماوية ، واما انه يفعل الطبيعة والطبيعة تركب و تحلل العناصر و الترديد على سبيل منع الخلو لانك ان رأيت القوى و الطبائع درجات فاعلية العقل رأيت العقل وحده مدبراً ، وان نظرت الى المراتب ضممت غيره اليه ثم قال و حينئذ يظن انه هذه*

الأجزاء الإلهية و يركّب و يحلل فيكون هو خالق العقل الهيولاني أيضاً ، و إما أن يكون يعقل ذلك بمكافئة الحركة المنتظمة للأجرام السماوية لأنّ بها يكون ماهاهنا بقربها و بعدهاولاسيّما الشمس ، وإماأن يكون بهذين [١] وبحركة الأجرام السماوية تكوّن الطبيعة - وتكوّن الطبيعةهي تدّبر الأشياء مع العقل- وأظن إنه يضادّ ✿ ذلك إنّ العقل و هوالإلهى يوجد في الأشياء الّتي في غاية الخساسة كما ظن أصحاب المظلمة ، و إنّ بالجملة فيما هاهنا عقلا أو عناية يتقدم في المصالح لأنّ العناية الّتي هاهنا إنما ترجع إلى الأجسام الإلهية ، و إنه ليس إلينا أن نعقل [٢] ولا هو فعل لناولكن مع تكوّننا يكون فينا بالطبع قوام العقل الّذى بالقوة الأولى وفعل العقل الّذي من خارج به ، و ليس ما صار في شيء من جهة إنه يعقل [٣] فقد بدّل مكاناًدون

✿الاشياء خسيسةوان هذه الافعال دنيةلايليق بجلال العقل الفعال و ولاسيما ان يدبروحده ولكن اشعر بتزييف هذا الظن وانه ظن اصحاب الظلمة وهذه الافعال بماهى افعاله كلها محكمة متقنة والنظر النورى يرى النور .

ديدهٔ پاك اينچنين بيند ✿ نازنين جمله نازنين بيند

وان بالجملة فيما هاهنا عقلا و عناية أي و بالجملة ان الخ استيناف كلام و استنتاج من السابق ان هاهنا عقلا فعالا مكملا للنفوس الارضية كما ان العقول التسعة الاخرى مكملة النفوس السماوية ومشبه بها لها انهاهنا عناية بالعرشهاهناومن الاجرام الكريمة السماوية وهيالمعبر عنها بالاجسام الالهية ، وحدسى انه الاجزاء الالهية و التبديل من النساخ ، وانه مثل قول العارف النيشابورى :

تن زجان نبود جدا عضوى ازاوست ✿ جان زكل نبود جدا جزوى از اوست

- س ره .

(١) اى بالقرب والبعد - س ره .

(٢) على قوله ان العناية ومتعلق بقوله عقلاعلى سبيل اللف والنشر الغيرالمرتب ، و قوله ولاهواى ان نعقل ، وقوله لكن تكوننا اى العقل الفعال فينا بالطبع من بدوالفطرة وقوام الهيولانى و فعلية العقل بالفعل جميعاً - س ره .

(٣) اشارة الى اتحاد العاقل والمعقول بانه ليس العاقل كالمكان للمعقول بل العاقل يتحول الى المعقولات كمادة تحولت الى الصور كما ان الحاسة كمادة متحولة الى الصور المحسوسة - س ره .

مكان لأنّ صور المحسوسات إذا نحن أحسسناها فليس هي في الحواس على أنها تصير مواضع لها و إنما يقال في العقل الّذي من خارج إنه مفارق وهو يفارقنا لاعلى أنّه ينتقل ويبدّل الأماكن ولكنه يبقى مفارقاً قائماً بنفسه بلاهيولى ، ومفارقته إيّانا بأنه لايعقل ولايكتسب لأنه كذلك كان لما صار فينا ، انتهت الرسالة ، والغرض في نقلها زيادة التحقيق و التأكيد للقول باتّحاد النفس بالعقل الفعّال و بالمعقولات ، و لكون المطلب في غاية الغموض والدقة مما يحتاج إلى زياده بسط وتفصيل ، ولعلّ السالكين المستعدين يجدون إلى نيل الوصول إليه سبيلا .

فصل (٢٦)

✿ (في دفع الاشكال في صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل) ✿

و لعلك تستشكل القول بهذه الصيرورة من وجهين أحدهما ما مرّ و هو إنه يلزم انقلاب الحقيقة فإنّ النفس الانسانية من جملة الصور الطبيعية للأجسام و فصل من فصولها الاشتقاقية المحمولة عليها و قد حصل من انضمامها مع الجسمية الحيوانية نوع طبيعي واحد هو الانسان الطبيعي [١] فكيف يصير جوهراً عقلياً و صورة معقولة من الصور المفارقة الّتي لاتعلّق لها بعالم المواد والأجسام .

وجوابه ما قدأشرنا إليه من أنّ الوجود للشيء غير الماهية [٢] ، والوجود يجوز

---

(١) والنوع الطبيعي تركيبه يؤدى الى الوحدة حينئذ جاء الاشكال من حيث ان الفصل حيثية التعين فكيف يصير حيثية الابهام ، وفي المواضع الاخرى حيث يصير النبات حيواناً مثلا باعتبار الهيولى المبهمة و من حيث انه اذا كان عين الجسم كيف يكون عين المفارق ، ومن حيث ان النفس والعقل نوع عندهم فكيف يكون نوعاً واحداً — س ره .

(٢) فالماهية مناط الضيق ومثار الاختلاف والوجود ملاك السعة و موجب الهو هوية ففي اشتداد السواد مثلا ماهيات الخضرة والنيلية والسواد الحالك متخالفة واما وجودها فواحد والاتصال الوحداني مساوق للوحدة الشخصية ولها درجات — س ره .

فيه الاشتداد ، و الاشتداد مما يخرج الشخص من نوعه إخراجاً تدريجياً اتصالياً إلى نوع آخر بالقوة كما في اشتداد السواد والحرارة وغيرها .

و ثانيهما إنّ الحكماء اثبتوا تركّب الجسم من الجوهرين الهيولى والصورة من جهة إنّ في الجسم صورة اتصالية و فيه أيضاً قوة أشياء اُخر ، والشيء الواحد البسيط لا يمكن أن يكون فيه فعلية أمر وقوة أمر آخر معاً فلابدّ أن يكون مركباً من الجزئين يكون بأحدهما بالقوة والآخر بالفعل .

وأيضاً أقاموا البرهان على بقاء النفس الإنسانية بأنه لو فسدت يلزم أن يكون فيها قوة أن تفسد وفعل أن تبقى ، و كل ما فيه قوة أن يفسد فله أيضاً قوة أن يبقى فيلزم أن تكون النفس مركبة من قوة أن تفسد و فعل أن يبقى و هو محال ، لأنّ النفس بسيطة ليس فيها تركّب من مادة و صورة خارجيتين ، فاذا كان الأمر هكذا فكيف يجوز كون النفس هيولى لصورة عقلية .

و الجواب إنّ التركّب إنما يلزم أن لو كان الشيء قوة وفعلا بالقياس إلى كمال واحد (١) أو كمالات في نشأة واحدة محسوسة أو معقولة فانّ فعلية الصور الجسمانية وقوتها حيثيتان مختلفتان توجبان تكثر الموضوع ، وأما كون الشيء بالفعل بحسب الصورة الجسمية وبالقوة بحسب الصورة العقلية فلا توجب اختلاف الحيثيتين و تعدد الموضوع بحسبها(٢) ، و كذا كون النفس آخر الصور الكمالية لهذه الموجودات

---

(١) كالجسم يكون في آن واحد له قوة البياض وفعليته فرضاً أو كمالات كالجسم له فعلية الصورة الجسمية و قوة الحركة كما يقال في اثبات الهيولى وقوله أو معقوله كما يكون للعقل الكلي كمال بالفعل و كمال آخر بالقوة فرضا - س ره .

(٢) اذ ليس مثل الجسم فانه فعليته بصورته ويقبل الحركة مثلا بهيولاه لانها حاملة القوة بل هيهنا النفس التي لها فعلية النفسية هي بعينها لهاقوة الصورة الفعلية .

لايقال : انه على هذا لايمكن اثبات الهيولى اذ الصورة الجسمية كما انها فعلية كذلك قوة للكمالات كما يقول الاشراقيون القائلون ببساطة الجسم .

لانا نقول : مراده كما أشار اليه في اول كلامه بقوله في نشأة واحدة وفيما بعد اولا يرى ✿

الطبيعية لايخالف كونها أول المواد العقلية للموجودات الصورية الإلهية بل يؤكده لأن الموجود ما لم يتجاوز حدود الجسمية والجمادية والنباتية و الحيوانية لم يتخط إلى أولى درجات العقلية ، أولا ترى إن جميع الموجودات الطبيعية من شأنها أن تصير معقولة إذما من شيء إلاّ و يمكن أن يتصور في العقل إما بنزعه و تجريده عن المادة و إما بنفسه صالح لأن تصير معقولة لا بعمل من تجريد وغيره يعمل فيه حتى تصير معقولة بالفعل ، وقد سبق إن معنى تجريد المحسوس حتى يصير معقولاً ليس بحذف بعض الصفات عنه و اثبات البعض بل معناه نقله عن الوجود المادي إلى الوجود العقلي بواسطة نقله أولا إلى الحس ثم إلى الخيال ثم إلى العقل فكذلك الأمر في جانب النفس فالنفس الحساسة أولى درجات الحيوانية بعد طيها مرتبة الأسطقسات والجماد والنبات، وهي في الابتداء حساسة بالفعل متخيلة بالقوة كما هو الحال في بعض الحيوانات

☆ الخ و بقوله معنى التجريد ليس بحذف بعض الصفات و اثبات البعض ان العقل الهيولانى ليس مادة حقيقية مصطلحة لان المادة المصطلحة موجود طبيعى حامل لموجود طبيعى آخر باق معه فى نشأة واحدة طبيعية وهنا تركب و تعدد واما الموجود الطبيعى الذى هو النفس بما هي النفس فلا يبقى مع العقل بالفعل كما لايبقى شيء من الصور الطبيعية المحسوسة بالعرض عند تبدلها الى المعقولات بالذات ، وليست تلك قابلة لهذه بحيث يجتمع القابل مع المقبول بل تلك باجمعها ترفع هذه بكليتها توضع كما فى تبدل النشأة الدنيوية بالنشأة الاخروية يبدل الارض غير الارض والسماوات مطويات بيمينه ، فالعقل الهيولانى شبيه مادة لعالم العقل كما مر فى كلام المعلم الثانى ان العقل بالفعل شبيه مادة للمستفاد و هو لغيره و كذا القوة فيه شبيه القوة لان القوة الاستعدادية فى المادة أن يكون المستعد فى زمان خالياً عن المستعد له وهو معدوم بعد بالعدم المقابل ويقبله فى المستقبل ، و هذا غير ممكن فى المجردات أى مجرد كان سواء كان بتجربه مجردام لا فان المعقول الواحد كالناء الكلى العقلى مثلا له وجود محيط مجرد لا يسعه زمان ولا مكان فضلا عن العقل بالفعل المطلق فكيف يقال انه قوة شيء أو مرهون بزمان أو معدوم فى زمان ، و بالحقيقة معنى قولنا صار العقل بالقوة أو النفس عقلا بالفعل بل الطبع نفساً ان هنا اتصالا حقيقياً و اصلا محفوظاً فى ☆

الناقصة الّتي لاخيال لها كالخراطين و الحلز ونات والأصداف ، ثم تصير بعداستحكام هذه القوة متخيلة بالفعل عاقلة بالقوة و هي العقل الهيولاني ، وهو كما إنه عاقل بالقوة معقول أيضاً بالقوة فاذا تصورت بصور المعاني العقلية تصير عاقلة و معقولة بالفعل وصار وجودها وجوداً آخر خارجاً عن موجودات هذا العالم داخلا في العالم العقلي بخلاف المراتب السابقة فإنّ بعضها من هذا العالم أو متعلقاً به و بعضها من عالم متوسط بين العالمين .

---

* المراتب لأن احداهما قابلة ومحل الاخرى .

ان قلت : اذا تصور العقل الهيولانى بصور معقولة كالاوليات فباليقين نقطع انفيه قوة لكثير من المعقولات الاخر .

قلت : المراد بالقوة القبول بمعنى الانصاف .

و ايضاً للعقل الهيولانى مراتب كما يقال للهيولى الاولى حصص و بها يصحح ان ماء القصمتين هو ماء الجرة لا ماء البحر فمرتبة منه تحول الى المعقول الخاص غير مرتبة اخرى لم تتحول .

وعندى جواب آخر عن الاشكال الثانى أوضح وهو التزام ان للعقل الهيولانى فعلية و قوة حقيقية بالازوم تركب فى نفس العقل فان الفعلية مصداقها نفسه والقوة يصحبه باعتبار التعلق بالمادة و مادة النفس هى البدن و فى تعاقب المعقولات عليه بتعاقب على مادته قوة بعد قوة ، والتعاقب في المعقولات المقوى عليه باعتبار اضافاتها كيف و قد عرفت ان المعقول الصرف من الفرس مثلا فى العقل بالفعل والفعال والف عقل واحد .

و ايضاً جواب آخرهو التزام التركيب لكن لامن الهيولى و الصورة الجسمية أو الطبيعية بل من الهيولانى والصورة العقلية المجردة على مراتبهما كما مر فى كلام الشيخ انه ان اريد بالعقل الهيولانى الاستعداد المطلق فلا يزول مادمنا فى البدن وان اريد الاستعداد بالنسبة الى معقول خاص فهوممكن الزوال .

و بهذا يندفع اشكال آخر هوالحقيقة المحمدية عند أهل الذوق من المتشرعةوصلت في عروجها الى العقل الفعال و تجاوز عنه كما قال بعض : الاشعة منها بلمنهوهى بوجه*

فصل (٢٧)

✡(في الاستدلال على صيرورة العقل الهيولاني عقلا بالفعل ومعقولا بالعقل)✡

إعلم أنّ الشيخ الرئيس مع إصراره في سائر كتبه على إبطال القول باتحاد العقل بالمعقول صرّح في كتاب المبدء والمعاد ببيان ذلك في الفصل السابع من المقالة الأولى المعقود في بيان إنّ واجب الوجود معقول الذات و عقل الذات ، و احتج على ذلك بقوله كلّ صورة مجردة عن المادة و العوارض إذا اتحدت بالعقل صيرته عقلا بالفعل بحصولها له لا بأنّ العقل بالقوة يكون منفصلاً عنها انفصال مادة الأجسام عن صورتها ، فانّه ان كان منفصلاً بالذات عنها و تعقلها كان ينال منها صورة اُخرى معقولة ، والسؤال في تلك الصورة كالسؤال فيه وذهب الأمر إلى غير نهاية بل اُفصّل هذا و أقول : إنّ العقل بالفعل إما أن يكون حينئذ هذه الصورة أو العقل بالقوة الّذي حصل له هذه الصورة أومجموعهما ، ولايجوز أن يكون العقل بالقوة هو العقل بالفعل لحصولها له لأنه لايخلو ذات العقل بالقوة إمّا أن يعقل تلك الصورة أولايعقلها فان كان لايعقل تلك الصورة فلم يخرج بعد إلى الفعل ، وإن كان يعقلها فاما أن يعقلها بأن يحدث لذات العقل بالقوة صورة اُخرى أو إنما يعقلها بأن يحصل هذه الصورة لذاتها

✡ و روح القدس في جنان الصاقورة ذاق من حدائقنا الباكورة وقال العارف الرومى :

احمد ار بگشايد آن پر جليل ✡ تا ابد مدهوش ماند جبرئيل

و قال الشيخ العطار النيشابورى :

چون بخلوت جشن سازد با خليل ✡ پر بسوزد در نگنجد جبرئيل

چون شود سيمرغ جانش آشكار ✡ موسى از وحشت شود موسيچه وار

و قدقرر ان العقول الكلية لاحالة منتظرة لها فكيف يتحول الروح النبوى الختمى صلى الله عليه وآله من مقام الى مقام ، فالجواب ان مصحح التحولات هو المادة البدنية ففرق بين العقل الفعال الذى لم يصادف الوجود الطبيعى و بين العقل الفعال المصادف له فالاول له مقام معلوم والثاني يتخطى الى ماشاءالله كما قال صلى الله عليه وآله : لى مع الله الحديث فما دام البدن باقياً كان التحول جائزاً - س ره .

فقط [1] فإن كانت إنما يعقلها بأن يحدث لها منها صورة أخرى ذهب الأمر إلى غير النهاية، وإن كان يعقلها بأنها موجودة له فإمّا على الإطلاق فيكون كل شيء حصلت له تلك الصورة عقلا لكنها حاصلة للمادّة و حاصلة لعوارضها الّتي يقترن بها فيجب أن يكون المادة و العوارض عاقلة بمقارنة تلك الصور فإنّ الصور الطبيعية المعقولة موجودة في الأعيان الطبيعية ولكن مخالطة بغيرها لا مجردة، و المخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته [2]. وإمّا لا على الإطلاق ولكن لأنها موجودة لشيء من شأنه أن أن يعقل فيكون حينئذ إما أن يكون معنى أن يعقل نفس وجودها له فيكون كأنه قال لأنها موجودة لشيء من شأنه أن يوجد له، و إما أن يكون أن يعقل معنى ليس نفس وجود هذه الصورة له أي جزء ذلك المعنى حيث يعقل [3] وقد وضع نفس وجود هذه الصورة له هذا خلف فإذن ليس تعقّل هذه الصورة نفس وجودها للعقل ولا وجود صورة مأخوذة عنها فإذن ليس العقل بالقوة هو العقل بالفعل البتة إلّا أن لا يوضع الحال بينهما حال المادة والصورة المذكورتين، ولا يجوز أن يكون العقل بالفعل هاهنا هو نفس تلك الصورة فلم يخرج العقل بالقوة إلى العقل بالفعل لأنها ليست هذه الصورة نفسها بل هو قابل لها، و وضع العقل بالفعل نفسها، فيكون العقل بالقوة ليس عقلا بالفعل بل موضوعاً له و قابلا فليس عقلا بالفعل بالقوة [4] لأنه الّذي من شأنه أن يكون عقلا بالفعل، وليس هاهنا شيء هو عقل بالقوة، أمّا الّذي يجري مجرى المادة فقد بيّنا، وأما الّذي يجري مجرى الصورة فإن كان عقلا بالفعل

---

(١) اى بذاتها لا بصورها - س ره.

(٢) لان المشوب غير خال عن الصرف والمقيد عن المطلق - س ره.

(٣) كلمته أى بدل كلمة بل اى الوجود له جزء معنى التعقل لا نفسه و قد فرض عن نفسه عند قوله و ان كان يعقلها بانها موجودة له واما الجزء الاخر فعلى عهدة المحتمل ان يبينه ولم يتعلق به غرض لتمامية لزوم الخلف بدونه - س ره.

(٤) اى كلامنا فى العقل بالفعل الذى هو مسبوق بالقوة لا العقل بالفعل المحض - س ره.

فهو عقل بالفعل دائماً لايمكن أن يوجد وهو عقل بالقوة ، ولايجوز أن يكون مجموعهما لأنه لايخلو إما أن يكون يعقل ذاته أو غيرذاته ، ولايجوز أن يعقل غيرذاته لأنّ ما هو غير ذاته فإمّا أجزاء ذاته وهي المادة والصورة المذكورتان أو شيء خارج عن ذاته فإن كان شيئاً خارجاً عن ذاته فهويعقله بأن يعقل صورته المعقولة فيحلّ منه محلّ المادة ، ولايكون تلك الصورة هي الصورة الّتي نحن في بيان أمرها [۱] بل صورة أُخرى بها يصير عقلا بالفعل ، و أيضاً نحن إنما نضع هاهنا الصورة الّتي بها يصير العقل بالفعل عقلا بالقوة هذه الصورة [۲] ، ثم مع ذلك فإنّ الكلام في المجموع مع تلك الصورة الغريبة ثابت ، ولايجوز أن يكون أجزاء ذاته لأنه إما أن يعقل الجزء الّذي كالمادة أو الّذي كالصورة أو كلاهما ، و كل واحد من تلك الأقسام إما أن يعقله بالجزء الّذي هو كالمادة أو بالجزء الّذي كالصورة أو كلاهما [۳]،وأنت إذا تعقلت هذه الأقسام بان لك الخطاء في جميعها فإنه إن كان يعقل الجزء الّذي هو كالمادة بالجزء الّذي هو كالمادة فالجزء الّذي كالمادة عاقل لذاته و معقول لذاته ، ولا منفعة للجزء الّذي كالصورة في هذا الباب هاهنا ، وإن كان يعقل الجزء الّذي كالمادة بالجزء الّذي كالصورة فالجزء الّذي كالصورة هو المبدء الّذي بالقوة ، والجزء الّذي كالمادة هو المبدء الّذي كالصورة و الفعل ، و هذا عكس الواجب [٤]، وإن كان يعقل

---

(۱) اذنحن فى بيان امر الصورة الاولى التى بها يصير العقل بالقوة عقلا بالفعل وتحقق الطبيعة بتحقق فردما - س ره .

(۲) اى الصورة التى مسبوقة بالقوة والثانية هذه الصورة الغريبة والصورة الاولى وقعت فى صقع القوة و هذا باطل و قد مر ان العقل بالفعل فى كتاب النفس هو الذى من شأنه أن يكون عقلا بالفعل - س ره .

(۳) و كونها مع ذلك جزءأوغيراً باعتبار الفرقة بين الاخذ بالاسر من الاجزاء و بينها من حيث الهيأة الاجتماع عنه لتكون جزءاً - س ره .

(٤) بل يلزم سبك قوة من قوة ومادة عن مادة لان الذى كالصورة صار مبدءاً قابلياً كالمادة والذى كالمادة قوة من اصله فاين يحصل العقل بالفعل ، وايضاً يلزم الخلف لان الجزء الصورى عاقل لا المجموع فلامنفعة للجزء المادى فى هذا الباب - س ره .

الجزء الّذي كالمادة بالجزئين جميعاً فصورة الجزء الّذي كالمادة حالّة في الجزء الّذي كالمادة و بالجزء الّذي كالصورة فهي أكثر من ذاتها هذا خلف [1] ، و اعتبر مثل هذا في جانب الجزء الّذي كالصورة [2] ، و كذلك إن وضع إنه يعقل كل جزء بكل جزء [3] فقد بطلت إذن الأقسام الثلاثة وصح إنّ الصورة العقلية ليست نسبتها إلى العقل بالقوة نسبة الصورة الطبيعية إلى الهيولى الطبيعية بل هي إذا حلّت في العقل بالقوة اتحد ذاتاهما شيئاً واحداً ولم يكن قابل ومقبول متميزاً الذات فيكون حينئذ العقل بالفعل بالحقيقة هو الصورة المجردة المعقولة ، و هذه الصورة إذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بأن يكون له فان كانت قائمة بذاتها فهي أولى بأن يكون عقلا بالفعل فانه لو كان الجزء من النار قائماً بذاته لكان أولى بأن يحرق ، والبياض لو كان قائماً بذاته لكان أولى بأن يفرّق البصر ، وليس يجب للشيء المعقول أن يعقله غيره لا محالة فانّ العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته إنه هو الّذي من شأنه أن يعقل غيره ، فقد اتضح من هذا إنّ كل ماهية جردت عن المادة و عوارضها فهي معقولة بذاتها بالفعل و هي عقل ولا يحتاج في أن تكون معقولة إلى شيء آخر يعقلها انتهى كلامه .

أقول : ولعلّ الشيخ تكلم هاهنا على طريق التكلّف والمداراة مع طائفة من المشائين من غير أن ينساق بطبعه إلى تحقيق هذا المرام و إلّا لوجب عليه أن يدفع

---

(١) وان يعقل بالجزء الواحد الجزئين كان هو العقل بالفعل ولا مدخلية للاخر في كون المجموع عقلا بالفعل ـ س ره .

(٢) أي نظير هذا اذلا يتمشي هنا عكس ما هو الواجب ـ س ره .

(٣) قد ادرج فيه تعقل ذات المجموع لذات المجموع اولم يتعرض للشق الاول لانه ان كان تعقل ذاته بالعلم الحضوري كان بالاتحاد و هو المطلوب وان كان بالحصولي عاد الكلام وانما قال كل جزء بصيغة الكل الافرادي والمراد هو الكل المجموعي اذ تركيب العرض والموضوع اعتباري لايؤدي الى الوحدة ثم ان المجموعين اما متوافقان بان يكون جزء هو كالمادة بازاء جزء كالمادة وما كالصورة بازاء ما كالصورة واما متخالفان فيلزم اما عود الكلام واما عكس الواجب ـ س ره .

بعض النقوض الواردة عليه لكونه مدافعاً لكثير من الأحكام التي ذهب إليها هو و أشباهه من الحكماء.

و بالجملة ففيه موضع أنظار: الأول إن لأحد أن يختار الشق الأول و هو إن العقل بالفعل بالحقيقة هو العقل بالقوة عند حلول الصورة المجردة كما إن الحاس بالفعل هو القوة الحساسة عند حلول الصورة الحسية.

قوله: العقل بالقوة يعقل الصورة لأجل حصولها فيه كيفما كان أو لأجل حصولها في شيء من شأنه أن يعقل.

فنقول: الحق هو الشق الأخير و هو إن تعقل تلك الصورة لأنها حلت في شيء من شأنه أن يعقل.

و قوله: تقدير هذا الكلام إنه إنما عقلها لأجل وجودها لشيء من شأنه أن يوجد له.

فنقول: ليس غرضنا من هذا الكلام بيان التحديد[1] أو اللّمية في كون الصور المجردة معقولة للعقل بالقوة حتى يلزم تعليل الشيء بنفسه بل المطلب إن وجود الصور المعقولة للعقل بالقوة ليست كوجود الصور الطبيعية الملفوفة بالغواشي للمادة لأن المادة ليس من شأنها أن تكون عاقلة، ولا من شأن الصور المخلوطة بالعوارض الجسمانية أن تكون معقولة بخلاف الصور المجردة المقارنة للعقل الهيولاني فإنه يعقلها لأن من شانه أن يوجد له تلك الصورة التي وجودها ليس كوجود الصور الطبيعية لموادها أو نقول على سبيل التعليل[2] إن العقل بالقوة إنما يعقل تلك

---

(۱) اقول غرض الشيخ ليس الابيان التحديد والباء البيانية في قوله فاما ان يعقلها بان يحدث لذات العقل الخ أبين دليل على هذا، وأما اللمية فالشيخ ايضاً لم يبطل من باب انه يلزم تعليل الشيء بنفسه بل من حيث ان وجود الصورة لشيء من شأنه ان يوجد لم يصدق على وجود الصورة للمادة ولو قيد الصورة بالمعقولة استفسر عن المعقولية و لم يظهر بعد - س ره.

(۲) لايخفى ان حصول امر غير ذی وضع لامر غير ذی وضع اختيار شق آخر فكانه يقول خفى عليك شق ثالث - س ره.

الصورة لأجل حصولها له حصول أمر غير ذي وضع لأمر موجود غير ذي وضع مستقل الوجود .

الثاني إنّ العقل بالقوة هو بعينه النفس الناطقة الإنسانية ، وإذا صار هو بعينه معقولا بالفعل يلزم أن ينقلب ماهية الإنسان ماهية العقل المفارق ، و الشيخ غير قائل بمثل هذا الانقلاب في الجواهر سيّما في ما لا مادة له[1] فانّ النفس الإنسانية عنده مجردة عن المادة في أول الفطرة فكان يجب عليه تصحيح هذا القول كما فعلنا في مباحث القوة و الفعل و مباحث الحركة و غيرها .

الثالث إنه يلزم عليه أن يزداد عدد المفارقات المحضة كلما خرج عقل بالقوة إلى العقل بالفعل[2] .

و أيضاً يلزم أن يصير أشخاص متكثرة بالعدد تحت حقيقة واحدة نوعيّة من غير مادّة و تعلق بالمادة و تلك الحقيقة هي الحقيقة الإنسانية .

الرابع إنّ قوله في الاستدلال على أنّ المعقول بالفعل لايجب أن يكون معقولا لشيء آخر غير ذاته بأنّ العقل بالقوة يعقل لا محالة ذاته إنه هو الّذي من شأنه أن يعقل غيره يدلّ على أنه لم ينكشف عنده هذا السبيل حق الانكشاف فانّ العقل الهيولاني عند هؤلاء القوم ليس أمراً مفارق الذات حتّى يوجد ذاته له و يدرك ذاته على الوجه الّذي ذكره[3] ، وبالجملة القائل بهذا المطلب الشريف العالي يحتاج

---

(١) اذلايقول بالحركة الجوهرية والتبدل الذاتي - س ره .

(٢) مع أن العقول عنده عشرة و أما مثل الشيخ الاشراقي فهو يقول ان الكامل من النور المدبر بعد طرح الصيصية يلحق بالقواهر من الطبقة المتكافئة ولايتحاشى عنه لكن الشيخ الرئيس لايقول بالعقول العرضية - س ره .

(٣) بل جسمانية الحدوث روحانية البقاء ، وتقرر في كلام المعلم الثاني و غيره ان العقل الهيولاني لابد أن يكون عرياً عن التعينات الصورية العقلية ، و قد قلنا انه عرى عن تعقل ذاته ، و يمكن أن يوجه بان المراد قوة التعقل او فعليته لكن بعد صيرورته عقلا بالملكة - س ر ه .

إلى تحقيق بالغ و تصرّف شديد في كثير من الأُصول الحكمية، و عدول عن طريقة الجمهور كما هو شأن السالك للسبيل الإلهي في مخالفته للساكنين في مواقفهم و مساكنهم الأُولى و العلم عند الله .

فصل (٢٨)

✿ (في الاوليات و نسبتها الى الثواني ـ الذب عن اول الاوائل) ✿

اعلم أنه لا يجوز تحصيل الأوليّات بالاكتساب من حدّ أو برهان، أما في باب التصورات فكمفهوم الوجود العام و الشيئية و الحصول و أمثالها فلا يمكن حصولها بالتعريف الحدّي أو الرسمي إذ لا جزء لها ولا شيء أعرف منها . و أما في باب التصديقات فكقولنا النفي و الإثبات لا يجتمعان في شيء ولايخلو عنهما شيء فلا يمكن إقامة البرهان عليها و إلّا لزم الدور لأنّ الذي يجعل دليلاً على شيء آخر فهو الّذي يدلّ بانتفائه أو ثبوته على انتفاء شيء آخر أو ثبوته ، و إذا جاز خلوّ الشيء عن الثبوت و الانتفاء لم يحصل الأمن في ذلك الدليل أن يخلو عن الطرفين، وإذاجاز خلوّه عن النفي و الإثبات لا يبقى له دلالة على ذلك المدلول فإذن ما دلّ على ثبوت هذه القضية لا يدل عليها إلّا بعد ثبوت هذه القضية ، و ما كان كذلك لا يمكن اثباته إلّا بالمنهج الدوري و هو ممتنع . و بعبارة أُخرى كل دليل يدلّ على أنهما لا يجتمعان في شيء فلا بدّ أن يعرف منه أوّلاً إنّه كونه دليلا على هذاالمطلب ولا كونه دليلا عليه لا يجتمعان فيه إذ لو جاز ذلك و احتمل لم يكن إقامة الدلالة على استحالة ذلك الاجتماع مانعاً من استحالة ذلك الاجتماع ، و مع هذا الاحتمال أي كون الدليل كما دل على امتناع اجتماعهما كذلك لم يدل على ذلك الامتناع لم يكن الدليل دليلا و لم يحصل المطلوب ، و إذا كانت دلالة الدليل على هذه القضية موقوفة على ثبوتها فلو بينا ثبوتها بقضية أُخرى لزم ثبوت الشيء بنفسه ؛ فثبت إنّ إقامة الدليل على ثبوت هذه القضية غير ممكن . و أمّا سائر القضايا و

التصديقات البديهية أو النظرية فهي متفرعة على هذه القضية ومتقومة بها ، ونسبتها إلى الجميع كنسبة الوجود الواجبي إلى وجود الماهيات الممكنة لأنّ جميع القضايا يحتاج التصديق بها إلى التصديق بهذه القضية ، وهي أوليّة التصديق غير مفتقرة إلى تصديق آخر ، و كما إنّ الواجب جلّ ذكره هو الموجود المطلق البحت من غير تقييد و تخصيص بمعنى خاص فإنّ قولنا هذا فلك و هذا إنسان معناه إنه موجود بوجود فلكي لا غير و إنه موجود بوجود هو إنسان فقط لا شيء آخر بجماد أو نبات أو عقل أو غير ذلك من الوجودات الخاصة ، و لهذا قيل كل ممكن زوج تركيبي لأنّ وجوده مقيّد بسلب سائر الوجودات عنه فما من وجود غير الوجود البحت إلّا و هو مقيد بماهية مخصوصة فكذلك كل قضية غير أولى الأوائل بديهية كانت أو نظرية فهي بالحقيقة هذه القضية مع قيد مخصوص فإنّ العلم بأنّ الموجود إما واجب أو ممكن علم بأنّ الموجود لا يخلو عن ثبوت الوجوب ولا ثبوته أو عن ثبوت الإمكان ولا ثبوته ، و هذا هو بعينه العلم الأول و القضية الأوليّة لكن مع قيد خاص ، و قولنا الكل أعظم من جزئه معناه إنّ زيادة الكل على جزئه [1] لما لم تكن معدومة فهي موجودة لامتناع ارتفاع الطرفين ، و كذلك قولنا الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية مبتنية على تلك القضية وقد تخصّصت في مادة وجود المساواة و عدمها فإنه لمّا ثبتت المساواة بين أشياء مشاركة لشيء واحد في الطبيعة النوعية انتفى عدم المساواة بينها ، فإنّ طبيعتها لما كانت واحدة فلو كانت غير مساوية لاختلفت طبيعتها فيلزم اجتماع النقيضين [2] ، و كذا قولنا الشيء الواحد لا يكون في مكانين إذ لو حصل في مكانين لما تميّز حاله عن حال الشيئين الحاصلين في مكانين ، و إذا لم يتميز الواحد

---

(١) او انه لولاها كان وجود الجزء الاخر و عدمه شيئان كما يأتي - س ره .

(٢) ليس المراد بالمساوات ماهي بحسب المساحة كما في المقادير ولا ما بحسب الصدق كالضاحك والكاتب والانسان اذ لا يلزم على تقدير عدم المساواة الاختلاف بحسب الطبيعة ولو كان ليس منشأه ذلك انما المراد الاتحاد بحسب المفهوم النوعي كما في مساواة زيد و عمرو وامثالهما وان كانت القاعدة اعم - س ره .

في وحدته عن الاثنين فكان وجود الثاني كعدمه فقد اجتمع في ذلك الثاني الوجود و العدم؛ فثبت إنّ القضيتين الأولين إنما كانتا ظاهرتي الحقيقة لكونهما في قوة قولنا النفي و الاثبات لا يرتفعان، و القضيتان الأخريان إنما كانتا ظاهرتين لكونهما في قوة قولنا النفي و الاثبات لا يجتمعان، و كذا القياس في سائر القضايا البديهية و النظرية في رجوعها عند التحليل [1] إلى هذه القضية، فظهر إنّ هذه القضية أول الأوائل في باب العلم التصديقي [2] فلذلك اتفقت الحكماء و غيرهم من أهل النظر على أنّ المنازع لها لا يستحق المكالمة و المناظرة، قالوا وإذا لا يمكن إقامة البرهان على حقّية هذه القضية فالّذي ينازع فيها إمّا أن ينازع فيها لأنه لم يحصل له تصوّر أجزاء هذه القضية، و إما لكونه معانداً، و إما لأجل إنه تعادلت عنده الأقيسة المنتجة للنتائج المتناقضة والمتقابلة، ولم يكن له قوّة ترجيح بعضها على بعض فضلا عن القدرة على الجزم بثبوت بعضها و نفي الآخر فإن كان من قبيل القسم الأول فعلاجه تفهيم ماهيات أجزاء تلك القضية، و إن كان من القسم الثاني فعلاجه الضرب و الحرق وأن يقال له الضرب واللاضرب والحرق و اللاحرق واحد، أقول: علاج هذا القسم ليس على الفيلسوف بل على الطبيب فإنّ مثل هذا الإنسان إذا كابر و

---

(١) مما ينبغي أن يتنبه له ان رجوع سائر القضايا البديهية و النظرية الى هذه القضية تتميم التصديق بها بقياس استثنائي توضع فيه هذه القضية ثم يستثنى فيه أحد طرفي النقيض لتثبت الطرف الاخر سلباً أوايجاباً كأن يقال في قولنا: الشيء ثابت لنفسه وهي بديهية اولية اما ان تصدق هذه القضية أو يصدق نقيضها لكنها صادقة فنقيضها كاذب بالضرورة وأما الرجوع بالتحليل بمعنى تحصيل الحدود الوسطى و تأليف المقدمات فغير جار البتة فان أول الاوائل قضية منفصلة حقيقية لا ينحل اليها القضايا الحملية وهو ظاهر - ط مد.

(٢) اشار قدس سره الى ان الاحق باطلاق اول الاوائل في نشأة الذهن هو مفهوم الوجود في باب التصورات ومقدم على التصديق، وأيضاً هو عنوان حقيقة الوجود التي هي مقدمة على كل حقيقة وهي أظهر من كل ظاهر و عنوانها ابده من كل بديهي منتهى سلسلة البديهيات كما انتهى منتهى سلسله الحاجات - س ره.

عاند ليس لأجل نقصانه في الخلقة كالصبيان و بعض النسوان و الضعفاء بل لمرض طرء على مزاجه من غلبة المرّة السوداء الّتي يفسد بها اعتدال مزاج الدماغ ، فعلاجه كعلاج صاحب الماليخوليا ، وإن كان من القسم الثالث فعلاجه بحلّ شكوكه و أن يؤمر بمطالعة الهندسيات و الحسابيات أوّلاً ثمّ بإحكام قوانين المنطق (١) ثانياً ثمّ بانتقاله إلى مبادي الطبيعيات ومنها على التدريج إلى ما فوق الطبيعة ، وبعد الجميع يخوض في الالهيات الصرفة ، و حرام على أكثر الناس أن يشرعوا في كسب هذه العلوم الغامضة لأن أهليّة إدراكها في غاية الندرة و نهاية الشذوذ والتوفيق لها من عندالله العزيز الحكيم .



(١) لامرين احدهما للاطلاع على صحة الدليل وسقمه وثانيهما للانس باليقينيات لان اكثر امهات مطالبه بديهية ـ س ره .

(الطرف الثانى)

✿ (البحث عن أحوال العاقل وفيه فصول) ✿

فصل (١)

✿ (في أن كل مجرد يجب أن يكون عاقلا لذاته) ✿

اثبات هذا المقصد في غاية السهولة بعد معرفة ماهية العلم و إنّ معناه وجود الصورة لشيء غير مشوب بالعدم و الفقدان فانّ المادة غير مدركة لذاتها إذلاوجود لذاتها إلّا بالصّورة ، و الصور الطبيعية إنما لم يدرك ذاتها إذ ذاتها مخلوطة بالعدم و الفقدان لأنّ وجودها وجود ذوات الأوضاع و الأمكنة ، و كل جزء منها له وضع آخر و مكان آخر فلا يوجد جزء لجزء ولا لكل ، ولا يوجد كل لكل ولا لجزء ، ولا لشيء منها بالنسبة إلى ما هو فيه حصول ، و ما لا وجدان له لشيء لا إدراك له بذلك الشيء ، فكل جسم و جسماني لا يدرك ذاته لأنّ ذاته غير محتجبة عن ذاته (١)

---

(١) لعلك تقول المقصد ان المجرد يدرك ذاته لان الجسم و الجسمانى لا يدرك ذاته اللهم الا ان يعكس عكس النقيض الى قولنا كل مدرك ذاته ليس بجسم و جسمانى و هو ليس هنا بمقصود اذليس المقصود اثبات التجردالا ان يعكس ثانياً بالعكس المستوى الى قولنا ماليس بجسم و جسمانى فهو مدرك ذاته و هذاايضاً غير مجد اذ الموجبةتنعكس جزئية فاقول ذكر احكام الجسم والجسمانى هنا امامن باب ان الاشياء تعرف بمقابلاتها و اما تركيب قياس على هيئة الشكل الرابع هكذا كل جسم وجسمانى غير مدرك ذاته ولا شيء من المجرد بجسم و جسمانى فينتج ما ينعكس الى النتيجة المطلوبة اعنى لاشيء من المجرد بغير مدرك لذاته،وقوله كل موجود غير جسمانى الخ تركيب قياس آخر على هيئة الشكل الاول ينتج انالمجرد عاقل ذاتهسواء كان نفساً ناطقة أو عقلا او واجباً بالذات او صورة معقولة من الغير بناءاً على اتحاد العاقل بالمعقول مطلقاً - س ره .

و كل موجود غير جسماني فهو حاصل لذاته لأنّ ذاته غير محتجبة عن ذاته فيكون عاقلا لذاته ، لأنّ العلم نفس الوجود بشرط عدم الاحتجاب عنه ، ولا حجاب إلّا العدم بالحقيقة ، وعدم الحجاب أيضاً مرجعه إلى تأكّد الوجود و شدته حتى لايكون ضعيفاً مشوباً بالنقص الّذي هو ضرب من العدم ، و مع ذلك فقد أقمنا البرهان على أنّ كل صورة معقولة للنفس بالفعل فهي بعينها عاقلة لذاتها و إن لم يوجد عاقل سواها في العالم ، ولا شبهة في أنّ كل صورة مجردة سواءٌ كانت بتجريد مجرّد أو بتجرّد ذاتها فهي في ذاتها معقولة على الرسم المذكور فتكون عاقلة لذاتها كما بيّنّا، فكل مجرد عاقل لذاته و هو المطلوب .

و أما الحكماء فالمشهور منهم في بيان هذا المقصد أربعة طرائق :

إحداها ماأفاده الشيخ [1] في كتاب المبدأ و المعاد فا نه لما أقام الدليل على أنّ الصورة العقلية إذا اتحدت بالعقل بالقوة صيرتّه عقلا بالفعل كمانقلنا كلامه في هذا الباب [2] ثم قال بعد ذلك حسبما نقلنا أيضاً إنّ الصورة المجردة لما اتحدت بغيرها [3]

---

(١) الظاهر ان هذه الطريقة والتى تليهاطريقة واحدة و كيف كان فهى حجة قوية على كون الجوهر المجرد عاقلا لذاته فالقوم انما اقاموا هذه البراهين فى الجواهر دون الاعراض بيان ذلك ان الصورة العقلية لمكان تجردها و براءتها من المادة و القوة حاضرة الوجود مجتمعة اجزاء الكمال فاذا كانت جوهراً موجودة لنفسها فهى لكونها موجودة لنفسها حاضرة لها اى معقولة لها و لكون نفسها واحدة لها محضرة لها اى عاقلة لهاالان الملاك في صدق الوصف وجود شيء لشيء واذا كان الوجود جوهرياً كان موجوداً لنفسه و متصفاً بنفسه ـ ط مد .

(٢) بفتح المثلثة لان قال جواب لما ـ س ره .

(٣) لم يكن حديث الاتحاد فى كلام الشيخ هنا بل عبارة على ما نقل و هذه الصورة اذا كانت تجعل غيرها عقلا بالفعل بان تكون له ولعله قدس سره حمل الكون له على الاتحاد ككون الوجود للوجود واحدة له وللوحدة ونحوذلك ولاداعى عليه بل اللام لام الارتباط و يتم الدليل بدون الابتناء على الاتحاد فيقول اذا كان قيام المعقول بالغير يجعل الغير عقلا بالفعل فقيامه بذاته و هوالاتحاد يجعل ذاته عقلا و عاقلا بالفعل لان ذاته حينئذ يقوم مقام الغير والمعقولية ذاتية للمعقول بالفعل ـ س ره .

صيّرتها عقلا بالفعل فإذا كانت قائمة بذاتها كانت أولى بأن تكون معقولة ؛ فإنّ الحرارة إذا صيّرت الجسم الّذي هي فيه متسخّناً فلو كانت قائمة بذاتها مستقلة بنفسها كانت أولى بالتسخين ، و كذا الجسم إذا صار مفرّقاً للبصر بسبب حصول البياض فيه فلو كان البياض قائماً بذاته كان أولى بأن يكون مفرّقاً للبصر ، و قد علمت ضعف ما احتج به في باب اتحاد العقل بالقوة بالصورة المعقولة ، فإذا ضعف المبنيّ عليه ضعف البناء و المبنى .

الطريقة الثانية و هي قريبة المأخذ بما أشرنا إليه أوّلاً [١] و هي إنّ كلما كان مجرداً عن المادة ولواحقها فذاتها المجردة حاضرة لذاتها المجردة ، و كل مجرد يحضر عنده مجرّد فهو يعقله ، فإذن كل مجرد فإنه يعقل ذاته . أمّا بيان إنّ كل مجرد فإنّ ذاته حاضرة لذاته فلأنّ الشيء الموجود إمّا أن يكون موجوداً لذاته قائماً بذاته ، و إما أن يكون موجوداً لغيره قائماً بغيره ، وليس لقائل أن يقول : لا يلزم من كون شيء موجوداً أن يكون موجوداً لنفسه أو لغيره [٢] لأنّ ما ذكره كلام لا حاصل له ، و منشأ هذا الوهم إنّ حضور الشيء عند الشيء أمر إضافي فلا يعقل ثبوته إلّا عند تغاير الطرفين ، وقد مرّ بيان كيفية الحال فيه بوجه لا مزيد عليه ، و مما ينبّه على صحة هذه الإضافة و دفع الحاجة إلى التغاير صحة قولنا ذاتي وذاتك . وأيضاً فإنّا نعقل ذواتنا [٣] و ليست لكل منّا ذاتان ذات تعقل و ذات هي

---

(١) و هو القياس الثاني ومن الافتراق بينهما ان العلم هناك عبر عنه بعدم الاحتجاب و ههنا بالحضور و سيأتي في كلام الشيخ الاشراقي ان التعبير بعدم غيبة الصورة عن الذات المجردة اتم وذلك لان الحضور يستدعي الاضافة - ره .

(٢) اي يجوز الخلو عنها بان يكون موجوداً نفسه لالنفسه للزوم الاثنينية ولا لغيره حيث يكون مجرداً - س ره .

(٣) ان قلت : هذا مصادرة اذلم يثبت بعد ان المجرد عاقل لذاته معقول لذاته بل هو بصدد الاثبات بهذا الدليل . قلت: اخذنا تعقل ذاتنا بذاتنا ولم نأخذ تجردنا بل نأخذ مطلق العلم والادراك و لفظ التعقل تعبير عن العلم و هذا كما قلنا سابقاً ان العقل الهيولاني ✿

معقولة بل لكل مناذات واحدة بلا ريب فإذا كنا عاقلين لذواتنا فلابد أن يكون المعقول منّا هو العاقل بعينه فعلم أن هذه الاضافة غير مستدعية للتغاير . وأمّا بيان إنّ الشيء المجرد إذا حضرعنده مجرد فهويعقل ذلك المجرد ، و ذلك لأنّ المقتضي للعالمية حضورصورة المعلوم عند من له صلاحية الادراك بشرط تجرد الصورة ، وقد سبق بيان مراتب الادراك بحسب مراتب التجرد ، وإنّ التجرد التام للصورة الحاضرة شرط كونه معقولاً و الجوهر المجرد يصدق عليه إنه صورة مجردة تامة التجرد عن المادة و آثارها فإذا تحقق الشرطان و هو الحضور للصورة مع التجرد التام فوجب حصول المشروط بهما و كونها معقولة لذاتها فذاتها عاقلة لذاتها فثبت إنّ كل مجرد عاقل لذاته .

الطريقة الثالثة ماأفاده صاحب التلويحات و ذكر إنه قد استفاد هذه الطريقة من روحانية المعلّم الأول في خلسة لطيفة شبيهة بحالة النوم تمثّل له مخاطباً إياه ، قال : شكوت إليه من صعوبة مسألة العلم فقال لي إرجع إلى نفسك فينحل لك ، فقلت و كيف فقال إنك مدرك لنفسك فادراكك لذاتك أبذاتك أو غيرها فيكون لك إذن قوة أخرى أو ذات تدرك ذاتك ، و الكلام عائد و ظاهر استحالته و إذا أدركت ذاتك بذاتك أباعتبارأثر لذاتك في ذاتك فقلت بلى قال فان لم يطابق الأثر ذاتك فليس صورتها فما كنت أدركتها ، فقلت فالأثر صورة ذاتي قال صورتك لنفسك مطلقة أو مخصصة بصفات أخرى فاخترت الثاني فقال كل صورة في النفس فهي كلية و إن تركبّت أيضاً من كليات كثيرة فهي لا تمنع الشركة لنفسها ، و إن فرض منعها تلك فلمانع آخر و أنت تدرك ذاتك و هي مانعة للشركة بذاتها فليس هذا الادراك بالصورة فقلت أدركت مفهوم أنا ؛ فقال مفهوم أنا من حيث إنه مفهوم أنا لا

✿ بالقوة فى جميع التعقلات حتى تعقل ذاته ولاينافى ذلك ان كل بهيمة تعلم ذاتها الطلبها ملائم ذاتها وهربها عن منافرها فضلا عن الانسان وذلك لان مرادنا ان تعقل ذاته بالقوة لا ان تخيل ذاته اوتوهم ذاته بالقوة ـ س ره •

يمنع وقوع الشركة فيه ، وقد علمت أنّ الجزئي من حيث أنه جزئي لا غير كلي، و هذا و أنا و نحن و هو لها معان معقولة كلية من حيث مفهوماتها المجردة دون إشارة جزئية ، فقلت فكيف إذن قال فلمّا لم يكن علمك بذاتك بقوّة غير ذاتك فانك تعلم أنّك أنت المدرك لذاتك لا غير ، ولا بأثر غير مطابق أو مطابق فذاتك هي العقل و العاقل و المعقول ، ثمّ قال بعد كلام آخر فاذادريت إنها تدرك لا بأثر يطابق ولا بصورة فاعلم أنّ التعقل هوحضورصورة الشيء للذات المجردةعن المادّة ، و إن شئت قلت عدم غيبته عنها و هذا أتمّ فالنفس لكونها مجردة غير غائبةعن ذاتها فبقدر تجرّدها أدركت ذاتها و ما غاب عنها إذا لم يمكن لها استحضار عينه كالسماء و الأرض ونحوهما فاستحضرت صورته ، أمّا الجزئيات ففي قوى حاضرة لها ، وأما الكليات ففي ذاتها إذمن المدركات كلية لاتنطبع في الأجرام والمدارك هو نفس الصورة الحاضرة لا ما خرج عن التصور ، و إن قيل للخارج إنه كلي فذلك بقصدثان ، ثم ساق الكلام إلى بيان أُمور أُخرى في باب العلم و الادراك ، و حاصل ماذكره إنّ النفس لتجردها عن المادة تعقل ذاتها بنفس وجود ذاتها لا لحصول أثر أو صورة من ذاتها في ذاتهافكل مجرد هذا حكمه فكل مجرد عاقل لذاته ، وأما قوله أما الجزئيات ففي قوى حاضرة لها و أما الكليات ففي ذاتها يدلّ على أنه يوافق الشيخ الرئيس في إنكار ماصح عندنا القول به عن ذلك الفيلسوف كما بيّنا[1] ، و كذا في تتمة كلماته

---

(١) و هو ان النفس كل القوى اعلم ان هاهنا اقوالا احدها ان النفس تدرك الكليات فقط ولا تدرك الجزئيات بل قواها تدركها ، واسناد دركها الى النفس بالمجاز من باب الوصف بحال المتعلق ، وهو صحيح السلب عن النفس والثانى ان النفس هى المدركة بالحقيقة لها لكنها منطبعة في القوى ودرك النفس لها حضورى و هو قول محققيهم والثالث ان النفس مدركة لها بان القوى مراتب النفس فهى العاقلة والمدركة والمحركة و هذا هو مذهب المصنف « س » و كلام الشيخ الاشراقى لا يحمل على الاول لانه من سخيف الاقوال بل على الثانى و مؤاخذة المصنف « س » من حيث انكار الشيخين ان القوى مراتب النفس فى باب ادراك الجزئيات و اما المؤاخذة فى باب درك الكليات فهو انه عند المصنف قدس سره بالاتحاد و بمشاهدة ارباب الانواع عن بعد - س ره .

الّتي تركنا نقلها مخافة الاطناب بعض مؤاخذات يمكن استنباطها من الأصول الّتي قرّرناها فيما سبق .

الطريقة الرابعة إنهم ذكروا إنّ كل ذات مجرّدة يصح أن تكون معقولة و هذا مما لا شبهة فيه إذ ما من شيء إلّا و من شأنه أن يصير معقولا إما بذاته و إما بعد عمل تجريد ، و أما الشبهة بأنّ ذات البارى جلّ مجده غير معقولة للبشر فهي مندفعة بأنّ المانع عن أن تصير ذاته معقولة لنا ليس من جهة ذاته لأنّ ذاته في غاية الوضوح و الظهور [1] بل من جهتنا لتناهي قوة إدراكنا و قصورها عن الإحاطة و الاكتناه به فلاندرك منه إلّا بقدر قوتنا و طاقتنا .

و بما ذكرناه يندفع اعتراض صاحب المباحث إنّ من زعم إنّ ماهية الباري تعالى نفس إنيّته أمكنه أن يبيّن ذلك بأن يقول حقيقة الوجود منصوراً و حقيقة الباري تعالى هو الوجود المجرد عن سائر القيود ، و إذا كان الوجود منصوراً و تلك

---

(١) لانه نور الانوار وعدم معقوليته للبشر من وجه واحد وهو الاكتناه به لعقولهم من حيث انها عقولهم اذ الممكن لا يحيط بالواجب ، واما من حيث وجهه و هو الوجود المنبسط على كل شيء فلا معروف الا هو بوجه اذ لكل شيء كما قال الحكماء المتألهون جهتان : جهة نورانية هي وجه الله ، وجهة ظلمانية هي وجه نفسه ، والوجود هو النور والنور هو حيثية الظهور ، وهي الظلمة والظلمة هي حيثية الاختفاء وايضاً لا يعرف الذات بالذات للبشر ولكن يعرف الذات بالصفات لهم اذ معرفة الصفات لها مجال رحب . وايضاً الوجود الحقيقي و هو حيثية طرد العدم عن كل مهية و حيثية الاباء عن العدم نور الوجوب و هو نور السموات و الارض و العلم بالوجود على انحاء الاول العلم به بالعلم بالماهيات المتحققة من حيث انها حكايات الوجود كما هو وظيفة الحكيم الباحث عن حقائق الموجودات . و الثاني العلم به تعالى بالعلم بالعنوانات المساوقة له كمفهوم الوجود و مفهوم النور و الشعور و الحياة السارية و مفهوم الوحدة والعشق السارى ونحوها . و الثالث العلم به علماً حضوريا كعلم الفانى بالمفنى فيه و هذه كلها هى وجوده العلم بالوجوب الذاتى تعالى شأنه سيما ان تعرف انه بنور مستعار منه - س ره .

القيود السلبية معقولة وجب أن يكون حقيقة الباري معقولة بتمامها ، و أما على مذهبنا فلا يمكننا أن نقول ذلك [١] .

أقول : إنك قد علمت أنّ مفهوم الوجود المشترك بين الأشياء ليس حقيقة شيء من الموجودات فكيف حقيقة الباري [٢]، وإنّ حقيقة الوجود أمر متفاوت بالشدة والضعف ، وحقيقة الباري وجود غيرمتناهي الشدة فكيف يساوي وجودات الممكنات و إن كان الجميع مشتركاً في مفهوم واحد كلّي عام ، و ما أسوء ظنّ هذا الرجل بالحكماء العارفين بالحق حيث زعم إنهم رأوا إنّ الامتياز بين الباري و الممكنات بعد اشتراك الكل في الحقيقة الواحدة إنما هو بسبب اُمور زائدة هي موجودة لها و مسلوبة عنه تعالى حتى يكون الممكنات أكثر كمالاً و وجوداً من الباري مع أنّ كل وجود ، و كل كمال وجود فهو رشح من رشحات وجوده ، و الوجود خير محض ، و خير الخيرات هو ذات الباري و كل خير بعده فائض من عنده ، والأعدام والسلوب بماهي أعدام و سلوب شرور محضة ، و كل سلب صادق في حقه تعالى فمرجعه إلى سلب سلب ، و مرجع ذلك إلى الوجود البحت الشديد فانّ سلب الجسمية عنه تعالى ليس

---

(١) من ان له تعالى ماهية . اقول : الامر بالعكس فان حقيقة الوجود الخارجي لا تعقل و الا انقلبت كما مر و اما الماهية المصطلحة المقابلة للوجود القابلة له فممكنة الاكتناه بالتحديد - س ره .

(٢) ما اجهل هذا الرجل الملقب بالامام بلسان القوم فانهم حيث قالوا : الله تعالى وجود بحت ، ارادوا به حقيقة الوجود الذى هو حيثية طرد العدم لا المفهوم العنوانى المشترك فيه وحيث قالوا ماهيته انيته ولم يقولوا ماهيته الانية ارادوا مرتبة فوق التمام من الوجود التى لم تخالط ماهية بخلاف التامات لا مطلق الوجود فان الوجوب الذاتى هو الوجود لا ان الوجود هو الوجوب الذاتى فان ايهام الانعكاس من المغالطات نعم حقيقة الوجود لا تخالف بين مراتبها الا بالكمال و النقص و التقدم و التأخر و نحوها و السنخية معتبرة بين العلة و المعلول بل العلية ليست الا التشأن و المراتب المتراقية كل سافلة منها فى العالية و هكذا الى المرتبة الاعلى كالتفصيل فى الاجمال - س ره .

لأنّ الجسم موجود بل لأنه ناقص الوجود مصحوب بالشرور و الأعدام والاستحالات و كذا سائر الصفات السلبية ، و الواجب تعالى وجود بلا عدم و كمال بلا نقص و فتور و خير محض بلا تغيّر و زوال ، و إذا ثبت إنّ كل ذات مجردة فإنها يصح أن تكون معقولة وجب عليها صحة كونها عاقلة لأنها إذا صحّ كون ذلك المجرد معقولاً لنا صحّ كونه معقولا لنا مع شيء آخر[١]، وقد عرفت إنّ كون شيء معقولاً هو حصول صورة مساوية لذلك المعقول للعاقل فإذا عقلنا ذاتاً مجردة و عقلنا معها شيئاً آخر فقد قارنت صورتاهما فصحة تلك المقارنة إمّا أن تكون من لوازم ماهيتهما أو يتوقّف على حصولهما في الجوهر العاقل لكن القسم الثاني باطل و ذلك لأنّه لو توقّفت تلك الصحّة على حصولهما في الجوهر العاقل و حصولهما في الجوهر العاقل نفس مقارنتهما فيلزم أن يتوقّف صحّة مقارنتهما على حصول مقارنتهما فيكون صحّة الشيء متوقّفة على وجوده ، و ذلك محال لأنّ إمكان وجود الشيء الممكن قد يجوز أن يكون سابقاً على وجوده ، و أما العكس فهو ممتنع البتّة فقد ظهر إنّ إمكان تلك المقارنة بين الصورتين المعقولتين من لوازم ماهيتهما فلو فرضنا صورة معقولة موجودة في الأعيان قائمة بذاتها فيجب أن يصحّ عليها مقارنة سائر الماهيات وذلك إنما يكون بانطباع صورها فثبت إنّ كل ذات مجردة[٢]

---

(١) لعل هذا الدليل للمشائين القائلين بان العلم بالغير منحصر فى الحصولى فارادوا اثبات العلم بالغير على وجه يبين كيفيته فجعلوا المقارن الاخر هو الصورة اذ لولاه فاثبات المقارنة المطلقة يمكن بالسهل من هذا كأن يقال : صحة معقولية المجرد للغير صحة مقارنته لذلك الغير او يقال : المجرد اما علة تامة و اما معلول و كل منهما واجب الاقتران مع الاخر لكنه من مبادى العلم الحضورى بالغير - س ره .

(٢) من اهم ما يجب التنبه له فى باب العلم ان العلم الحصولى لا موطن له فى الخارج عن ظرف علم النفوس المتعلقة بالابدان ، وبعبارة اخرى الجواهر العقلية المجردة عن المادة ذاتاً و فعلا لا علم حصولى لها و ذلك لان حقيقة علومنا الحصولية على ماتعطيه الاصول السالفة انا نجد وجودات مجردة عقلية اومثالية بحقيقة مالها من الوجود الخارجي☆

يصح أن تكون عاقلة لتلك الماهيات لأنّ التعقل عبارة عن حصول صور الماهيات للذات المجردة فإذا صحّ كونها عاقلة لها صحّ كونها عاقلة لذاتها لأنّ كل من عقل شيئا فيتضمن عقله لذلك الشيء عقله لذاته العاقلة فثبت إنّ كل مجرد يصح أن يكون عاقلا لذاته و لغيره ، و كل ما يمكن و يصحّ في عالم الإبداع بالإمكان العام فهو حاصل بالفعل على سبيل الوجوب ، إذ لا يمكن هناك تجدّد الحال و الانتقال من قوة إلى فعل لعدم المادة و الحركة هناك فليس في المفارقات كمال منتظر ، وبهذه الطريقة يثبت علم واجب الوجود بذاته و بالأشياء لأنك قد عرفت إنّ واجب الوجود بالذات واجب الوجود من كل الجهات ، و كل ما يمكن له بالإمكان العامي فهو واجب الوجود له بالذات .

و اعلم أنّ الحكماء بالطريقة الثانية يثبتون أوّلاً كون الواجب تعالى عاقلا لذاته ، ثم يثبتون علمه بسائر الأشياء لأنّ ذاته علة لما سواه ، و العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول فيجب أن يكون عاقلا لما سواه ، و بهذه الطريقة يثبتون أوّلاً كونه عاقلا للأشياء ، ثم يقولون عاقليته للأشياء مستلزمة لكونه عاقلا لذاته فهاتان الطريقتان متعاكستان في الجهة .

و أقول : هذا المسلك الأخير لا يخلو عن صعوبة و إشكال على مقتضى القوانين

✽المترتب عليه آثاره وهذه علوم حضورية ثم نجد من طريق اتصالنا بالمادة ان آثار الوجود المادى لا يترتب عليها فنحسب ان ما عندنا من تلك الوجودات المجردة ذوات الآثار هي هذه الاشياء الطبيعية وجدت في اذهاننا بوجود ذهني غير ذى آثار وعند ذلك تنشأ الماهيات و المفاهيم و هي العلوم الحصولية فهذا العرض الوهمي للصور العلمية على الذوات الطبيعية المادية من طريق الاتصال بالمادة هو الذى اوجد العلوم الحصولية و انشأ الماهيات و المفاهيم الذهنية التي لا يترتب عليها الاثار ، و من هنا يظهر ان المجردات العقلية المحضة التى لا اتصال لها بالمادة البتة لا منشأ عندها لظهور الماهيات و المفاهيم ولا موطن فيها للعلوم الحصولية بل انما تنال من الاشياء نفس وجوداتها نيلا حضوريا غير سرابي فافهم ذلك - ط مد .

المشهورة من وجوه :

أحدها إنّ إمكان الفرد و إن استلزم إمكان الماهية و إمكانها يستلزم إمكان سائر الأفراد لكن بشرط كون الماهية المشتركة طبيعة نوعية واحدة متساوية النسبة إلى أفرادها[1] فإذن ربما كانت الصورة الموجودة في الذهن مخالفة لما في الخارج في بعض اللوازم ككونها حالّة في الذهن على ما هو طريقة القوم[2] فيجوز أن يكون المقارنة من هذا القبيل[3] ، و أيضاً كلّ ما يلحق الطبيعة باعتبار أنها ذهنية كالكلية و النوعية و الاشتراك فلا يتعدّى إلى الخارجي منها ، بل نقول إنّ مطلق المقارنة طبيعة جنسية مبهمة[4] لايلزم من صحة هذه المقارنة صحة كل نوع من المقارنة ، ألا ترى إنّ مقارنة الصورة الجسمانية مع الصورة المجردة غير صحيحة .

و ثانيها إنّ هذه القاعدة منقوضة بأنّ واجب الوجود لا يصح عليه مقـارنة شيء[5] فكيف يثبت من هذا المسلك علم الله تعالى بالأشياء ، اللّهمّ إلّا على قاعدة

---

(١) اى لا جنسية متساوى النسبة اى متواطية لا مشككة ـ س ره .

(٢) فيمكن المخالفة النوعية و ان لوحظ انهم مصرون مع العرضية بل الكيفية على انحفاظ الذاتيات فى انحاء الوجودات و ان العلم بكل مقولة من تلك المقولة فيكون النوع محفوظاً لتطرق احتمال التشكيك ـ س ره .

(٣) احتمل تارة اختلاف المقارن وتارة اخرى اختلاف المقارنة اولا و بالذات فان المقارنة التى بين المعقولين فى العقل مقـارنة الحـالين فى محل و المقـارنة بين الذات المجردة والمعقول فى الخارج مقارنة الحال و المحل لكن اذا خصص صحة المقارنة بالذهن فليدفع المحذورالذى ذكره المستدل من انه يلزم تقدم حصول الشيء على امكانه والامر بالعكس و لعله لم يدفع لوضوح الدفع لان الاختصاص لا يستلزم التوقف و التوقيت لا يستلزم التوقيف والقضية حينية لا مشروطه ـ س ره .

(٤) يعنى ان لا حظنا المقارنة الخاصة يحتمل كونها من العوارض الذهنية فلا تتعدى فان لا حظنا المقارنة المبهمة الدائرة بين الانواع تسليماً لقول المستدل انها لازم الماهية نقول ان مطلق المقارنة الخ ـ س ره .

(٥) الاولى مصدر مضاف الى المفعول والثانى مضاف الى الفاعل و انما لاتصح لان المقارنة المأخوذة فى الاستدلال تستدعى الاثنينية العزلية كشيء وشيء و هو تعالى☆

من جوّز ارتسام صور الأشياء المعقولة في ذاته .

و ثالثها إنه يلزم أن يوجد في كل واحد من العقول صور جميع الممكنات بالفعل ، و ذلك يقتضي جهات كثيرة فوق الحصر في المعلول الأول[1]، و ذلك ينافي ما اتفقوا عليه من أنّ كل واحد من العقول لا يزيد جهاته على اثنين أو ثلاثة ، و بالجملة هذا المنهج صعب السلوك لا يتمّ [2] ولو تمّ لا يتم إلّا بالقول بأنّ العقل عبارة عن اتحاد العاقل بالمعقول[3]، وإنّ الباري جلّت عظمته جميع الأشياء على الوجه الأرفع الأعلى .

فصل (٢)

✿ (في ان كل مجرد فانه عقل لذاته) ✿

هذا المطلب مما لا يحتاج إلى استيناف برهان إذ قد لزم من المطلب الأول بحسب جميع الطرق المذكورة إنّ كون الشيء عاقلاً لذاته لا ينفك عن كونه معقولا

✿ مع كل شيء لا بمقارنة ومعيته تعالى قيوميته وهو كالشيء بحقيقة الشيء و ماعداه كفيء بما هو فيء . س ره .

(١) على سبيل التمثيل اذالكلام في مطلق المجرد فيشمل الواجب ويلزم التركيب فيه ايضاً وهواشنع ، وبيان اللزوم انه اذا صحت المقارنة عليه تعالى مثلا صح عليه مقارنة كل الصور معاً اذ مقتضى الدليل صحة مطلق المقارنة ، ولان كل صورة فيه ايضاً مجرد يصح عليه مطلقها لا كما يقولون ان الصور قائمة به تعالى بترتيب سببى و مسببى اللهم الا من دليل آخر بل صح عليه مقارنة ذوات الصور لا بالترتيب بناءاً على العلم الحضورى . س ره .

(٢) نعم هذا الدليل لاثبات اصل المقارنة تام فكأنه ازيل به المانع عن العلم بالغير كان قائلا يقول العلم بالغير يستدعى مقارنة الغير للعالم الازلى و هى لا يجوز و المستدل يثبت الجواز ليكون العلم بالغير مبرهنا غير مكتف فيه بالاقناعيات فبعد اثبات المقارنة ينبغى ان يتمسك فى اصل العلم بعدم الحجاب بين الوجودين النوريين و نحوه . س ره .

(٣) اى هذا ايضاً مصادرة و الا بالقول بان البارى تعالى الخ و هذا شيء ليسوا قائلين به ولم يمكنهم اثباته . س ره .

لذاته [١] ، و يمكن أيضاً بيانه بالطريقة الأخيرة [٢] بأنه متى صحّ كونه مدركاً لغيره وجب أن يكون مدركاً لذاته لأ نه لمّا كان مجرداً عن المادة و لواحقها فكل ما أمكن له فوجب أن يكون حاصلاله بالفعل لامتناع كونه مورداً للانفعال والتجدد، فليس فيه شيء بالقوة ، ولايسنح فيه حالة لم تكن من قبل فكونه ممكن المعقولية غير منفك عن كونه بالفعل معقولاً فوجب أن يكون معقولاً لكل ما يصح أن يكون معقولا له بالفعل فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائماً .

و اعلم أنّ بعض من كان في عصر الشيخ كتب إليه في هذا المقام إشكالاً و هو إنّ الّذي يدرك منا المعقولات قد بان وصحّ إنه جوهر مجرد ؛ فان كان كل مجرد عقلا وجب أن يكون النفس الناطقة عقلا بالفعل و ليس كذلك [٣] .

فان قلتم: إنه بسبب اشتغاله بالبدن يعوق عن أفعاله .

قلنا : لوكان كذلك لما كان ينتفع بالبدن في التعقلات و ليس الامر كذلك .

فأجاب الشيخ بأنه ليس كل مجرد عن المادة كيف كان عقلا بالفعل بل كل مجرد عن المادة التجريد التام حتى لا يكون المادة سبباً لقوامه ، ولا بوجه مّا سبباً

---

(١) و المعقول بالفعل عقل بالفعل و بجعل ما هو له عقلا بالفعل ـ س ره .

(٢) اى بالمقدمة الاولى المستعملة فيها من ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا للغير فيقال كل ممكن المعقولية للغير ممكن المعقولية مطلقا والامكان فى المجرد العقلى امكان عام فى ضمن الفعلية و المعقولية بالفعل فيه انما هى لكل ما يصح ان يكون معقولا له ومن الكل ذاته فيكون كل مجرد عقلا لذاته دائماً ـ س ره .

(٣) ان اريد بالعقل بالفعل المعقول بالفعل كالكلى العقلى كما مر فى كلام المعلم ان النفس اذا حصل لها معقول صارت عقلا اولا و اذا حصل لها معقول ثان صارت عقلا ثانياً فلا اشكال اذ لا تخلو عن تعقل كلى اولى من البديهيات الاولية لكن اريد به العقل بالفعل كالعقل الفعال ولا اقل من العقل بالفعل الذى هو ثالث الاربعة فى النفس اذ المجرد عند المتشكل هو الذى تجرد عن الاحياز والاوقات والاوضاع والجهات و بالجملة عن القوى والاستعدادات حتى ان الحدوث فى البدن ينا فى التجرد فاذا كانت مجردة هكذا فى اول الامر صعب الاشكال بخلاف ما اذا كانت جسمانية الحدوث روحانية البقاء ـ س ره

لحدوثه ، ولا سبباً لهيأته يتشخص بها و يتهيأ لأجلها للخروج إلى الفعل[1] ، و البرهان الّذي يقوم على أنّ كل مجرد عن المادة عقل بالفعل إنما يقوم على المجرد التجريد التام ، ثم ليس من العجب المستنكر أن يكون الشيء الّذي يمنع من شيء يمكن من شيء ، والّذي يشتغل عن شيء ، يشتغل بشيء انتهى كلامه .

أقول : هذا المطلب مما يحتاج إلى تنقيح ، و كلام الشيخ غير واف بالمقصود إذ لأحد أن يقول النفس الناطقة عند الشيخ و من تبعه جوهر مجرد موجود بالفعل بحسب ذاته الجوهرية ولا يكتنفه شيء من العوارض المادية ، و المادة البدنية و إن كانت مرجحة لفيضان وجودها الشخصي عن الواهب لكنها غير داخلة في قوامها ذاتاً و حقيقة و ماهية و وجوداً ، و البرهان السابق إن تمّ فهو جار في كل ذات مجردة فيجب أن يدل على أنّ النفس لكونها جوهراً مجرداً يصح عليها لذاتها أن تدرك جميع المعقولات من غير ممانعة من قبلها حتى لو فرض سلب البدن وعوارضه عنها[2] ، و كذا آثار شواغله عن الادراكات عنها بالكلية لكانت عاقلة للحقائق دفعة واحدة بلا اكتساب و تفكّر لجريان الدليل المذكور فيها لكن التالي باطل ؛ فانّا نعلم يقيناً أنّ نفوس الصبيان و من لم يتدرّب في العلوم من العقول الهيولانية لو فرض زوال المادة عنها و رفع شواغلها بالكلية عن ذواتهم لا يكونون علماء كاملين عارفين بجميع الحقائق و الصور العقلية دفعة واحدة ؛ فحقّ الجواب عن الإشكال المذكور إنّ

---

(١) و هذا كما ان مزاج البدن يوجب هيأة جودة الفكر اوجودة الحدس اوشدة الحدس و كما له المسمى بالقوة القدسية اوالعمل الصالح بعقل العملي - س ره -

(٢) يمكن ان يدفع بان تجرد النفس ذاتاً لا يكفى فى كونها عقلا بالفعل الا بالنسبة الى عقلها لنفسها و اما سائر تعقلاتها الكلية فهى عندالشيخ ره كمالات ثانية للنفس وهي افعال لها تحتاج الى تحقق استعدادات مختلفة مادية و خاصة من جهة حصول علوم جزئية حسية او خيالية لها و هى جميعاً مادية تمدها لانتزاع الصور العلمية الكلية فكون النفس جوهراً مجرداً بالفعل لا يكفى فى كونها عقلا بالفعل فى اول وجودها - ط مد -

النفس الإنسانية في أوائل نشأتها ليست عقلا بالفعل لأنها و إن تجرّدت عن المادة الطبيعية وصورها الطبيعيّة لكنها غير مجرّدة عن الصورة الخيالية . و دلائل اثبات تجرّدها لايدل أكثرها على أزيد من تجرّدها عن العالم الطبيعي ، و الّذى يدلّ على تجردها العقلي هو اثبات كونها عاقلة للمعقولات من حيث معقوليتها ، وكذا إدراكها لماهية الوحدة العقلية والبسائط العلمية من حيث وحدتها ووجودها العقلي ، و هذا الحكم الّذي يمكن أن يجعل وسطاً [1] في برهان تجرد النفس لايتحقّق إلّا في قليل من النفوس الإنسانية ، و أكثرها لا يمكنه هذا النحو من التعقل الخالص إلّا مع شوب الخيال ، و بالجمله فللنفوس غير هذه النشأة الحسية نشأتان اُخريان نشأة الخيال ونشأة العقل فكل نفس إنسانية إذا استحكم فيه إدراك الصور الخيالية

---

(١) قد اشار الى برهانين من براهين تجرد النفس و انهما لا يجريان فى اكثر النفوس احدهما انالنفس مجردة لتجرد معقولاتها ، وثانيهما تصورها الوحدة و البساطة الحقيقيتين وانت تعلم انهما فى اية نفس تحققا ولاعلى تجردها و هى اقل قليل فانالتعقل المحض للفرس عند المصنف ان يتحد العقل برب النوع ولااقل من ان يعقل العاقل المعقول بالفعل من الفرس و هو ليس مجرد ماهية اذ تقرر الماهية بدون الوجود باطل بل وجود حقيقى واحد وحدة جمعية ولو وجد فى آلاف عقل و هذا بعينه هو الذى فى العقول الفعالة المحضة و هو وكذا كل معقول من المعقولات وجود نورى مجرد و مع تجرده عن الغرائب من المادة و الجهات و الاوضاع و الاوقات و غيرها جامع لما هو سنخه ولا يشذ شىء من اجزائه العقلية ولااجزائه الخارجية عن تعقله فسمعه و بصره علمه الحضورى بالمسموعات و المبصرات و يده و رجله و بالجملة قوته المحركة قدرته و علمه الفعلى و مع ذلك كل الاسماع و الابصار و الايدى و الارجل و غيرها من نوعه الطبيعى و رقائقه الصورية متعلقة به مرتبة اليد سمعه و بصره و يده و رجله و قس عليه و ذلك لان وجود العقول وجود بسيط مبسوط محيط بكل رقائقه و رقائق رقائقه و لهذا هو كاسب ومكتسب ومن العلم به يستعلم احكامها ، واما الاستدلال من الوحدة و البساطة على تجرد محلهما ووحدته و بساطته فمن اللذى يعرف الوحدة الحقيقية و البساطة الحقيقية التى لا تركيب فيه من الوجدان و الفقدان الا الاقلون من الكمل - س ره .

حتى يصير خيالاً بالفعل و متخيلا فحينئذ يتحقق فيه إنّ ذاته مجردة عن هذا العالم الحسي الوضعي و جميع ما فيه من ذوات الجهات و الأوضاع لصيرورتها عين الصور الخيالية الّتي وجودها ليس في هذا العالم لعدم كونها من ذوات الأوضاع القابلة للإشارة الوضعية ، و إذا استحكم فيه إدراك الصورة العقلية بالبراهين اليقينيّة و الحدود الحقيقية فعند ذلك يصير عقلاً و معقولاً بالفعل فيتحقق تجرّده عن الكونين فله أن يعقل كل حقيقة و ماهية متى شاء و أراد لصيرورتها عين الصور العقلية بالفعل بعد ما كان كذلك بالقوة عند كونه صورة خيالية .

فصل (٣)

❁ (في نسبة العقل الفعال الى نفوسنا) ❁

قد علمت أنّ النفس الانسانية ترتقى من صورة إلى صورة و من كمال إلى كمال فقد ابتدأت في أوائل النشأة من الجسمية المطلقة إلى الصور الأسطقسية ، و منها إلى المعدنية و النباتية ، ومنها إلى الحيوانية حتى استوفت القوى الحيوانيّة كلها حتى انتهت إلى تلك الذات الّتى منها أول الأشياء الّتي لا تنسب إلى المادة الجسمية ، و إذا وقع لها الارتقاء منه فإنما يرتقي إلى أوّل رتبة الموجودات المفارقة بالكلية عن المادة و هو العقل المستفاد و هو قريب الشبه بالعقل الفعّال ، و الفرق بينه و بين العقل الفعال إنّ العقل المستفاد صورة مفارقة كانت مقترنة بالمادة ثم تجردت عنها بعد تحوّلها في الأطوار ، و العقل الفعال هو صورة لم يكن في مادة أصلا ، ولا يمكن أن يكون إلّا مفارقة ، و العجب إنه من نوع ما هو عقل بالفعل[1] لأنه متحد به إلّا

(١) كونه عجباً من جهة ان احدهما فقير والاخر مفتقر اليه واحدهما مادى من وجه والاخر مجرد محض عن المواد و بعضهم لا يجوزون اختلاف افراد نوع واحد في المادية و التجرد ونحوهما ـ س ره .

أنه الّذي جعل الذات الّتي كانت عقلا بالقوة عقلا بالفعل ، و جعل المعقولات الّتي كانت معقولات بالقوة و هي متخيلات معقولات بالفعل فإنّ الشيء بنفسه لا يمكن أن يخرج من القوة إلى الفعل و إلّا لكان الشيء الواحد جاعلا ومجعولا لنفسه و القوة فعلا هذا محال ؛ فانّ المعدوم لا يصير موجوداً إلّا بموجود بالفعل ، والجسم لا يتسخّن إلّا بمسخّن غيره ولا يستنير إلّا بمنير بالذات ؛ فنسبة العقل الفعال إلى العقل الّذي بالقوة كنسبة الشمس إلى العين الّتي هي مبصرة بالقوة عند الظلمة لأنّ البصر هو قوة استعدادية و هيأة مّا في مادة و هو من قبل أن يصير مبصرة و مرئية بالقوة ، و ليس في جوهر الباصرة الّتي في العين كفاية في أن تصير مبصرة بالفعل ، ولا في جواهر الألوان كفاية في أن تصير مرئية مبصرة بالفعل ، فإنّ الشمس تعطي البصر ضوءاً اتصل به وتعطي الألوان ضوءاً اتصله بها فيصير البصر بالضوء الّذي استفاده من الشمس مبصراً بالفعل ، و يصير الألوان بذلك الضوء مبصرة مرئيّة بالفعل بعد أن كانت مبصرة بالقوة ، و ذلك الضوء نحو من الوجود المحسوس كذلك هذا العقل الّذي هو بالفعل دائماً يفيد العقل الهيولاني وجوداً مّا منزلة ذلك الوجود من العقل الهيولاني منزلة الضوء من البصر ، و كما إنّ البصر بالضوء نفسه يبصر الضوء الّذي هو سبب ابصاره و يبصر الشمس الّتي هى سبب الضوء به بعينه و يبصر الأشياء الّتي هي كانت بالقوة مبصرة مرئية فتصير مبصرة مرئيّة بالفعل كذلك العقل الهيولاني فإنه بذلك الوجود العقلي يعقل نفس ذلك الوجود ، و به يعقل العقل بالفعل الّذي هو سبب فيضان ذلك النور العقلي في العقل الهيولاني ، و به يصير الماهيات الّتي كانت معقولة بالقوة معقولة بالفعل ، و به يصير أيضاً هو عقلا بالفعل و هي أيضاً عقولا بالفعل ، وقد علمت من طريقتنا إنّ الحس عين المحسوسات ، وإنّ الجوهر الحسّاس منّا يدرك المحسوسات له بنفس تلك المحسوسات فالبصر منّا يدرك المبصرات بالذات بنفس تلك المبصرات بالفعل و كذلك العقل بالفعل منّا يدرك المعقولات بالذات بنفس تلك المعقولات عند ما كانت معقولة بالفعل . واعلم أنّ المبصر بالذات عندنا ليست هذه الألوان والهيئات والأشكال القائمة بالموادّ الخارجية لما أقمنا البرهان على أنّ لاحضور

للأجسام المادية و أعراضها عند شيء أصلا ، و ما لا حضور له كيف يحضر عند قوة مدركة ، بل الحاضر بالذات عند الحس البصري هو صورة مماثلة لهذه المسمّاة بالمبصرات عندالناس، فنسبة الألوان الخارجية إلى المبصرات بالفعل كنسبةالماهيات الخارجية إلى صورتها العقلية ، و نسبة الضوء الفائض عليها [1] من الشمس كنسبة الوجود الخارجي المادي الفائض على الصور الطبيعية من المبدء المفارق ، و نسبة المبصرات بالفعل إلى البصر بالفعل كنسبة المعقولات بالفعل إلى العقل بالفعل ، و

---

(١) اى على الالوان الخارجية بريدان ما قالوا ان نسبة نور العقل الفعال الى العقل و المعقولات بالفعل نسبة ضوء الشمس الى الالوان الخارجية انما هو من جهة ان الالوان فى الظلمة مبصرة بالقوة و فى الضوء مبصرة بالفعل بالنسبة و الا فالمبصر بالفعل هو الالوان المبصر بالذات لا المبصر بالعرض فاذا مثل من هذه الجهة فنسبة الوجود الخارجى الفائض من المفارق على الصور الطبيعية الخارجية كنسبة الضوء الفائض من الشمس على الالوان الخارجية ، ونسبة الوجود العلمى الفائض من المفارق على العقل بالفعل و المعقولات كنسبة نور الحس الفعال لو كان تامة كان الفائض تقديرا على الحس و المحسوس بالفعل كما قال ينبغى ان يكون جوهر آخر و ان كان نسبة الحس بالفعل و المحسوس بالفعل الى العاقل بالفعلوالمعقول بالفعل نسبة واقعية . اقول : المبصر بالذات و المبصر بالفعل كالمعلوم بالذات،قد يقال على ما حصل صورته عند البصر و العالم وهذا يصدق على الامر الخارجى ولا يصدق على الصورة اذ لا صورة للصورة فالصورة حينئذ ما به ينظر لا ما فيه ينظر لانها مرآت اللحاظ ، وكثيراً مايقال على ما حصل بذاته عند البصر و العالم و حينئذ يصدق على نفس الصورة لا على ذى الصورة لان وجوده للمادة لا للعالم فاندفع الاشكال .

ثم من التطابق بين النور العقلى و النور الحسى انه كما ان النور الحسى ظاهر بالذات و به يظهر الالوان و غيرها ولا يقصد بالنظر كذلك النور العقلى ظاهر بالذات و مظهر لماهيات المعقولات ولا تلتفت النفس الى نور العقل الفعال وصار هذه الماهيات حجاب نور العقل الذى هو وجوده و وجودها الجمعى و الحال ان العقل ينبغى ان لا يرى عقلا و معقولا الا و يرى العقل الكلى فيها - س ره .

العقل بالفعل عين معقولاتها، و البصر بالفعل عين مبصراتها، و بازاء العقل الفعّال في بـاب العقل و المعقول ينبغي أن يكون جوهر آخر في باب الحس و المحسوس يكون نسبته إليهما كنسبة العقل الفعال إلى العقل و المعقول، فالفرض هاهنا إنّ فعل هذا العقل المفارق في العقل الهيولاني شبيه فعل الشمس في الضوء الحاصل للبصر و المبصرات، فلذلك سمّى بالعقل الفعّال، و مرتبته في الأشياء المفارقة الذوات الّتي ذكرت بعد السبب الأوّل هي المرتبة العاشرة عند جمهور الحكماء [١]، فاذا حصل منه في القوة النـاطقة مـا منزلته منزلة الضوء من البصر حصلت حينئذ عن المحسوسات الّتي هي محفوظة في القوة الخيالية معقولات أوائل و ثواني، والفرق بين الذوات المفارقة البرئية عن القوة و الانفعال هو بالكمال و النقص و كذا الفرق بينهما وبين المبدأ الاول تعالى، وقد أشرنا إلى أنّ العقل الفعال هو من نوع العقل المستفاد و صور الموجودات فيه هي أبداً على الترتيب الأشرف فالأشرف [٢] و إن لم تكن متميزة بالوجود لا بالحلول في الجوهر الفعّال ولكنّها مع ذلك مترتبة وهذا أيضاً من العجائب [٣] وترتيبها في العقل الفعال غير ترتيبها في العقل المستفاد وذلك لأنّ أوائل المعقولات هاهنا أخسّ وجوداً و كلّ ماهو أخسّ وأضعف وجود فهو أقدم وجوداً من قبل أنّ ترقينا بادراك الأشياء العامّة أوّلاً و الطبائع العامّة معلولات للطبائع الخاصة ثم بادراك النوعيّات المحصّلة الّتي هي أكمل وجوداً من الّتي هي أعرف عندنا وأسهل إدراكاً وما هو أكمل وجوداً كان أجهل عندنا في أوّل

---

(٤) فهم مشائون و اما الاشراقيون فيقولون برب النوع - س ره.

(١) بناءاً على القول بارتسام الصور فيه بترتيب سببى و مسببى - س ره -

(٢) اى عدم التميز الوجودى مع الترتيب من العجائب و جواز الجمع بينهما من جهته ان الصور و ان كانت زائدة الا انها زائدة متصلة لا منفصلة و متصفة هو بها و هى موجودة بوجوده باقية ببقائه قديمة بقدمه على مذهب المصنف قدس سره فالصورة بمعنى ما به الشيء بالفعل، و جامعية العقل لصور الاشياء عبارة عن جامعية وجود انها بنحوا على وابسط وماهياتها لوازم متأخرة لوجوده فالترتيب اعجب العجائب وانما هو باعتبار المفاهيم - س ره -.

الأمر فلذلك ربّما يقع ترتيب الموجودات في بعض العقول المنفعلة الّتي هي صارت بالفعل على عكس ما عليه الأمر في العقل الفعّال هذا بحسب الحدوث ،وأمّا حالها بحسب البقاء فهي كما كان الواجب في الجبلّة العقليّة والدين الإلهي من الترتيب الأشرف فالأشرف والأنور فالأنور على نعت الاتحاد وهذه الصور الطبيعيّة كلّها في العقل الفعّال غير منقسمة وهي في المادّة منقسمة ، ونقل عن المعلم الأول أرسطاطاليس إنّه قال في كتاب النفس وليس بمستنكر أن يكون العقل وهو غير منقسم أن يكون ذاته أشياء غير منقسمة يعطي المادّة أشباه ما في جوهره فلا يقبله المادّة إلّا منقسماً .

فصل (٤)

(في ان كل من عقل ذاته فلا بد أن يكون عقله لذاته عين ذاته) (و يكون دائماً مادامت ذاته) (١)

الّذي ذكروه في هذا المقصد إنّ كلّ من عقل ذاته فلا يخلو إمّا أن يكون ذلك لأجل حضور ذاته عند ذاته أو لأجل حضور صورة اُخرى عند ذاته ، و الثاني باطل لأنّ تلك الصورة إمّا أن تكون مساوية لذاته في الماهيّة النوعيّة أو مخالفة لها، والأوّل باطل لأنّ تلك الصورة المطابقة لذاته في النوعيّة إذا حلّت في ذاته فحينئذ لا يتميّز أحدهما عن الآخر لا بالماهيّة ولا بلوازمها ولا بشيء من العوارض. فلا يكون التميز بينهما حاصلا فلا يكون الاثنينية بينهما حاصلة وقد فرض حصولها هذا خلف، وإن كانت مخالفة في الماهيّة لم يكن حصولها موجباً لتعقل تلك الذات بل تعقل مّا تلك الصورة مأخوذة عنه فثبت إنّ تعقل الذات ليس إلّا بنفس حضور تلك الذات عند ذاتها فيكون دائماً هذا ماقيل .

---

(١) هذا الدوام مناط الفرق مع المطلب السابق اعنى كل مجرد عاقل ، و ايضاً المطلب هنا اثبات اصل العلم الحضورى ـ س ره .

أقول : وهو عندي من أسخف الدلائل وذلك لأنّ الامتياز بين الذوات المتساوية في الحقيقة النوعية ولوازمها إنّما هو بنحو من الموجودات الشخصيّة، فإنّ الامتياز بين أشخاص النوع الإنساني بأنحاء وجوداتها ، وكذا الامتياز بين الصورة العقلية[1] من الإنسان وأشخاصها الخارجيّة بنحو الوجود ، فإنّ وجود صورتها في العقل وجود أمر عارض لموضوع عندهم ووجودها في الخارج لا في موضوع ، وكون ماهيّة واحدة موجودة تارة في الخارج بوجود جوهري وتارة في العقل بوجود عرضي غير مستنكر عندهم ، فلو تعقّل عاقل ماهيّة ذاته بصورة زائدة مطابقة لماهيته لم يلزم منه محال ، وأيضاً نحن كثيراً مّا نتصوّر ذاتنا[2] ، ونتصوّر تصوّرنا لذاتنا ، ولو كان تعقل الشيء لذاته بصورة زائدة على ذاته مستحيلا لما وقع منّا هذا التعقل وهو واقع هذا خلف، فالصواب أن يقال بعد تحقيق إنّ حقيقة كلّ شيء و ذاته عبارة عن وجود ماهيته نحواً من الوجود ، فنقول لا يمكن تعقل شيء من الوجود الشخصي إلّا بحضور ذلك الوجود بنفسه كما مرّ مراراً فلو فرض تعقّل عاقل ذاته بصورة زائدة كان وجود ذاته غير وجود تلك الصورة لأنّ ذاته جوهر وتلك الصورة عرض ، وجود الجوهر

---

(١) و ما نحن فيه من هذا القبيل لو كان علم الذات المجردة بذاته بالصورة لامن قبيل اشخاص خارجية من نوع او فيما نحن فيه و هو ان يكون علم المجرد بذاته حصوليا احدهما ذهني و الاخر خارجي فالامتياز بينهما بالنحوين من الوجود فكيف يقول المستدل لو كان العلم حصوليا بان تكون الصورة مطابقة لزم عدم الامتياز و قوله قدس سره و كون ماهية واحدة الخ اشارة الى ان هذا الامتياز لايصادمه المطابقة كما يقال الصورة العقلية مطابقة لافرادها ـ س ره .

(٢) اى حصوليا بقرينة لفظ التصور لان مقسم التصور و التصديق هو العلم الحصولى، و الحاصل انه كما نعلم ذاتنا حضورياً يمكننا ان نعلمه حصولياً ايضاً و نعلم علمنا الحصولى كما نعلم انفسنا و احكامها بالصور المطابقة و بالعنوانات الحاكية عن احوالها النفس الامرية كما هو ديدن العلماء الباحثين عن الحقائق ـ س ره .

غير وجود العرض بالذات و الهويّة فكان كما يعقل شخص شخصاً آخر مشابهاً له في الماهيّة .

برهان آخر و هو ماسبق من صاحب التلويحات إنّ كلّ صورة ذهنية فهي معروضة للكلّية بالفعل أوبالقوّة وإن تخصّصت بقيود اُخرى كثيرة ، والذات العاقلة شخص خارجي . وأيضاً نحن نعقل ذواتنا على وجه يمتنع عن الشركة فلايمكن هذا التعقل بصورة اُخرى غير نفس الهويّة الوجوديّة [١].

و قال أيضاً في آخر التلويحات توضيحاً لهذا المطلب إنّي تجرّدت بذاتي و نظرت فيها فوجدتها إنّية و وجوداً ضم إليها أنّها لا في موضوع الّذي هو كرسم للجوهريّة[٢]، وإضافات إلى الجرم الّتي هي رسم للنفسيّة ، أما الاضافات فصادفتها خارجة عنها ، وأمّا إنّها لافي موضوع فأمر سلبي ، والجوهريّة إن كان لها معنى آخر لست اُحصّلها و اُحصّل ذاتي وأنا غير غائب عنها ، وليس لها فصل فانّي أعرفها بنفس عدم غيبتي عنها ، ولو كان لها فصل أوخصوصيّة وراء الوجود لأدركتها حين أدركتها إذلاأقرب منّي إليّ ، ولست أرى في ذاتي عند التفصيل إلاّ وجوداً و إدراكاً فحيث امتاز عن غيره بعوارض وإدراك على ماسبق فلم يبق إلاّ الوجود [٣] ، ثمّ الادراك إنما خذ

---

(١) الفرق بينه و بين الاول ان بناء الاول على مخالفة الصورة الذهنية للصورة الخارجية و هذا بناؤه على مخالفة الصورة الكلية للجزئية ، والاولى ان يقال انه برهان واحد و كلمة ايضاً معناه انه كما ان المعلوم اعني الذات العاقلة شخص خارجي كذلك العلم به على وجه الشخصية فلا يغني قوله و الذات العاقلة شخص عن قوله و ايضاً نحن نعقل ذواتنا - س ره .

(٢) لانه ليس تمام الرسم الناقص لها اذ الجوهر ماهية اذا وجدت الخ - س ره .

(٣) اى عدم غيبتي عن ذاتي و هوادراك حضوري هووجودي ولهذا قال : فلم يبق الا الوجود - س ره .

له مفهوم محصّل غير ما قيل فهو إدراك شيء وهي لا تتقوم بإدراك نفسها إذ هو نفسها ولا بإدراك غيرها إذلايلزمهاواستعداد الإدراك عرضي [١]، وكلّ من أدرك ذاته على مفهوم [٢] أناوما وجد عندالتفصيل إلّا وجود مدرك نفسه فهو هو ومفهوم أنا من حيث مفهوم أنا على مايعمّ الواجب وغيره إنّه شيء أدرك ذاته فلو كان لي حقيقةغير هذا فكان مفهوم أنا عرضياً لها فأكون أدركت العرضي لعدم غيبتي عنه و غبت عن ذاتي وهو محال فحكمت بأنّ ماهيتي نفس الوجود وليس لماهيتي في العقل تفصيل إلّا إلى أمر من اُمور سلبية جعل لهاأسماء وجوديّة وإضافات، سؤال الك فصل مجهول؟ جواب إذا أدركت مفهوم أنا فما زاد عليه من المجهول فهو بالنسبة إليّ هو فيكون خارجاً عنّي.

قيل لي: فإذا ينبغي أن يجب وجودك وليس كذا [٣].

---

(١) اى الادراك الصورى الحصولى الذى يحصل زائداً على الحضورى كما للفاحصين الباحثين عن النفس لايكون عينها فضلا عن ان يكون علمها بغيرها عين وجودها او استعداد العلمين عينها ـ س ره.

(٢) اى على ما هو مصداق أنا وما وجد عند التفصيل اى عند التحقيق والتفتيش عن ذلك المصداق الا وجود مدرك نفسه لعدم غيبة ذلك الوجود عن ذاته لتجرده فهو هواى من ادرك فهوذلك الوجود اعنى الوجود الحقيقى الذى هو حيثية طرد العدم ومفهوم انا من حيث مفهوم انا اي مصداق انا من حيث أنا أنا ولايدخل الغيرفيه على ما يعم الواجب اى واجب الوجود فى علمه بذاته و غيره اى و يعم غيره انه شيء اى وجود حقيقى ادرك ذاته ـ س ره.

(٣) ان كانت الشبهة ان النفس هى الوجود حيث سلبت عنها الماهية و الواجب هو الوجود اذ سلب جميع المحققين عنه الماهية فالنفس هى الواجب فالجواب ان هذا مغالطة من باب سوء التأليف لانه شكل ثان متألف من موجبتين و ان كانت بهيأة الاول هكذا النفس وجود والوجود ممتنع العدم لان المقابل لايقبل المقابل وكل ممتنع العدم واجب الوجود فالجواب ما ذكره ـ س ره.

قلت: الوجود الواجبي هو الوجود المحض الّذي لا أتمّ منه ، ووجودي ناقص وهو منه كالنور الشعاعي من النور الشمسي ، والاختلاف بالكمال والنقص لايحتاج إلى مميّز فصلي ، وإمكان هذه نقص وجودها و وجوبه كمال وجوده الّذي لاأكمل منه انتهى كلامه ، وهو كلام متين في غاية الإحكام والتحقيق ، ونحن قد دفعنا الوجوب الذاتي في الهويات المعلولية بأنّها وجودات تعلّقية الذوات ، و الضرورة الّتي فيها ليست ضرورة أزلية بل ضرورة ذاتية مادامت الذات الإلهيّة فياضة على الوسائط وبتوسطها على المعلولات المتأخّرة ، فلنعد إلى مافارقناه وهو إنّ إدراك الشيء لذاته نفس ذاته، وذاته دائمة الإدراك لذاته، وممّا يدلّ على دوام التعقل فينا إنّ الإنسان إذا تتبّع أحواله وجد من نفسه إنّ إدراكه لنفسه دائم بدوام الذات لأنّ الإنسان متى كان يحاول فعلا إدراكياً أو تحريكياً فلم يكن قصده إلى الإدراك المطلق أو التحريك بل إلى إدراك مخصوص يصدر منه ويحصل له ، و كذا القول في التحريك فالهارب إذا هرب من عدوّ أو حرّ أو برد لم يكن هربه من العدوّ المطلق بل من عدوه الخاص ، ولا من حرّ مطلق بل من حرّ مخصوص أصابه ووصل إلى ذاته ، والعلم بوصول الحرّ والبرد إليه يتضمّن العلم به ، و كذا القاصد إلى فعل من الأفعال أو جلب شيء من الشهوات فليس قصده إلى حصول ذلك الفعل مطلقاً بل إلى حصوله من جهته ولا إلى قضاء شهوة مطلقة بل شهوة مخصوصة به ،و كلّ ذلك متفرّع على علمه بذاته ، فظاهر بيّن إنّ علم الإنسان بنفسه وذاته أوّل العلوم و أقدمها [١] ، و هو حاضر دائماً غير منفك عنه أبداً ولا يجوز لأحد أن يقول علمي بنفسي لأجل وسط هو فعلي أستدلّ بفعلي على ذاتي و ذلك لأنّه لا يخلو إمّا أن يكون أستدلّ بالفعل المطلق على ذاتي أو أستدلّ بفعل صدر من نفسي على نفسي فان استدللت بالفعل المطلق فالفعل المطلق لايحتاج إلاّ إلى فاعل مطلق فلا يثبت به إلاّ فاعل مطلق لافاعل هو أنا ، وإن استدللت على بفعلي فلا يمكنني أن أعلم فعلي

(١) و هذا كارادته ذاته و عشقه لذاته لان اية ارادة وقعت منه و باى شيء تعلقت فيها مضمن ارادته ذاته و عشقه نفسه - س ره .

إلّا بعد أن أعلم نفسي فلو لم أعلم نفسي إلّا بعد أن أعلم نفسي لزم الدور وهو باطل، فدلّ على أنّ علم الإنسان بنفسه ليس بوسط من فعله ، وأمّا احتمال أن يجعل فعل غيره وسطاً في الاستدلال فهو غير مفيد للمعرفة أصلا لأنّ معرفة الشيء إما أن يحصل من ذاته أو من العلم بعلّته كما في البرهان اللّمي[1] ، وإمّا من العلم بمعلوله أو من العلم بما هو معلول لعلّة ذلك الشيء كما في قسمي البرهان الإنّي[2] ، وأمّا ما لا يكون سبباً لشيء ولا مسبّباً عنه ولا مسبّباً عن سببه فلا يحصل من جهة العلم بذلك الشيء .

فصل (٥)

✿ (في ان العاقل للشيء يجب أن يكون مجرداً عن المادة) ✿

برهانه كما يستفاد من الأصول السالفة إنّ التعقل لمّا كان عبارة عن حصول صورة الشيء المعقول في العاقل و الصورة المعقولة لا يمكن أن تكون قابلة للقسمة المقداريّة بوجه من الوجوه ، ولا ذات وضع لا بالذات ولا بالعرض كالسواد فإنّه و إن لم يكن منقسماً بذاته لا بالقوة ولا بالفعل ولكنّه ينقسم بتبعية محله بالقوّة أو بالفعل ، وكالنقطة فإنّها ذات وضع بالعرض وما لا يمكن أن يكون قابلا للقسمة ولا

(١) يعني ان في جميع الشقوق اضافة الى ذاته ومضمن فيها علمه بذاته ـ س ره .

(٢) قد تقدمت الاشارة في مسئلة ان العلم بذى السبب يمتنع الا من جهة العلم بسببه الى امتناع حصول العلم بالعلة من جهة العلم بمعلولها ، و كذا يمتنع العلم باحد المعلولين من جهة العلم بالمعلول الآخر لاستلزامه السلوك من المعلول الى العلة ثم منها الى المعلول الاخير ولو صح الاستدلال من المعلول على علته لصح الاستدل بفعل صدر من نفسي على نفسي وقد ابطله آنفاً فهذان النوعان من البرهان الانى لا يفيد علماً ، نعم البرهان الانى في الملازمات العامة التى لا علية فيها كالملازمات التى بين احكام الوجود المطلق التى لا علة له يفيد العلم كما في البراهين المستعملة في الفلسفة الاولى ـ ط مد .

ذا وضع أصلا فلا يمكن أن يحصل وجوده لما هو مادي ذو وضع فالصورة المعقولة لايمكن[1] أن تحصل لأمر مادي فينعكس عكس النقيض كل ما يعقل صورةمعقولة فهو مجرّد عن المادّة و هذا هو المطلوب لأنّ التعقل إمّا عبارة عن حصول صورة المعقول للعاقل وحلولها فيه كما هو المشهور وعليه الجمهور ، و إما باتّحادها مع الجوهر العاقل كما هو عندنا ، و على هذا فالمطلوب أظهر إذ يستحيل أن يتّحد مالا وضع له بما له وضع .

فإن قلت : قد تقرّر إنّ الحمل هو الاتّحاد في الوجود ، و نحن نحمل المفهومات الجنسيّة والنوعيّة على الأشخاص الجسمانيّة كزيد وعمرو وفرس يحمل عليها مفهوم الحيوانيّة المطلقة العقليّة ، و هي أمر غير منقسم وغير ذي وضع ، و تلك الأشخاص أمور كلّ واحد منقسم وذو وضع فلزم اتّحاد مالا ينقسم بماينقسم و إتّحاد مالا وضع له بماله وضع .

قلنا : ليس الأمر كما زعمت فإنّ المعاني المعقولة بما هي معقولة غير محمولة على الأفرادالخارجيّة[2] فالجنس بما هوجنس أعني الطبيعة الجنسيّة من حيث معقوليّتها و كليتها واشتراكها بين كثيرين غير محمولة على الأفراد ، وكذا الطبيعة النوعيّة والفصليّة وغيرهما من المعقولات غير محمولة ولا متحدةبالأشخاص

---

(١) اصله العكس حتى يكون اصلا للعكس اى الامر المادى لا يعقل الصورة المعقولة - س ره .

(٢) يعني ان الكلى الطبيعي يحمل على الافراد اذ المعتبر في جانب المحمول هو المفهوم و الطبيعي هو الماهية من حيث هي و المفهوم الفاني في اشخاصه بحسب الوجود و الكلى العقلي غيرمحمول عليها لانه من الذوات ويلحظ معه الوجود النورى التجردى كيف وهو عنده رب‌النوع . ان قلت : كثيراً ما تقولون ان الكلى العقلي هو جامع لوجودات الافراد بنحواتم وهي‌هو . قلت : هذا ليس من‌باب الحمل لما علمت ان الذوات لا حمل بينها بل من باب ان وجه الشيء و عكسه هو الشيء بوجه و ذوالوجه و العاكس هو الوجه و العكس بنحو اعلى و الطبيعي يحمل على العقلي ايضاً - س ره .

الخارجيّة ، والّتي يتّحد معها من الماهيّات الطبيعية هي الّتي إذا اعتبرت من حيث هي هي فهي لامنقسمة ولا لامنقسمة ، وإن كانت منقسمة في الواقع كما إنّها لاموجودة ولا معدومة من تلك الحيثيّة وإن كانت موجودة في الواقع ، وهذا لاينافي ماذكرناه(١) فإنّ الّذي ادعيناه هو استحالة كون مالا ينقسم في الواقع متحداً مع ماينقسم ، و اتّحاد الكلّي الطبيعي أعني الماهيّة من حيث هي مع الشخص الجسماني ليس كذلك كما بيّنّاه .

فإن قلت : الهيولى مجرّدة في نفسها ثمّ إنّها تقبل المقادير والأبعاد وذوات الأوضاع فإذا جاز كون المحل غير ذي وضع ولا منقسم و كون الحالّ مقداراً منقسماً ذا وضع فليجز عكس ذلك بأن يكون العاقل منقسماً ذا وضع والصورة المعقولة مجرّدة (٢).

قلت : جوابه بمثل ما مرّ (٣) وهو إنّ الهيولى غير مجرّدة في الواقع بل هي مجسّمة لأنّها متقومة الوجود بالجسميّة لأنّها صورتها الجوهريّة المتقدمة عليها، و ليست الجسميّة المقدارية من العوارض الّتي تلحق بعد تمام وجود المعروض فلاتجرّد لها عن المقادير و الأوضاع في نفس الأمر بل بحسب مرتبة ذاتها الّتي هي جوهر بالقوّة ، وأمّا بيان إنّ الصورة المعقولة بالفعل غير منقسم ولا ذو وضع مع أنّه أمر

---

(١) يعني لا تتوهمن ان الطبيعي اذا حمل لزم اتحاد مالا ينقسم مع ما ينقسم ايضاً و ذلك لانه منقسم فى الواقع و انما عدم انقسامه فى المرتبة فقط بل المتقابلان مرتفعان عنها بل الهيولى فى الواقع جعلها المصنف قدس سره كالماهية فى المرتبة كما يصرح فى جواب السؤال الثاني - س ره .

(٢) ليس من باب القياس الفقهى والتمثيل المنطقى بل المقصود مجرد تجويز اتحاد الوضعى و الغير الوضعى - س ره .

(٣) و هنا جواب آخر هو انه فرق بين لا وضعى غير مشروط باللاوضعية كالهيولى و بين لا وضعى مشروط بها كالكلى العقلى - س ره .

واضح عند العقل بحسب الوجدان فإنّ معنى قولنا الحيوان الناطق أو قولنا الواحد نصف الإثنين مما ليس في مكان أو جسم ولا يمكن إليه الإشارة الحسيّة بأنّه هاهنا أو هناك، لكن الحكماء كالشيخ و غيره أقاموا البرهان على اثباته فقالوا إنّ المعنى المعقول لو انقسم فلا يخلو إمّا أن ينقسم إلى أجزاء متخالفة الحقيقة أو إلى أجزاء متشابهة الحقيقة، والأوّل لابدّ وأن يتناهى إلى واحد لاينقسم ذلك الانقسام لاستحالة تركّب الشيء من المبادي الغير المتناهية، فالعقل عند إدراكه لكل معنى معقول لابدّ وأن يدرك ذلك الواحد، والثاني محال، وبيانه إنّ المعقول الواحد إذا انقسم إلى قسمين متشابهين للمجموع كما هو القسمة المقدارية فلا يخلو إمّا أن يكون كلّ واحد من القسمين شرطاً في كون ذلك المعقول معقولا. وحينئذ لايكون كل واحد منهما بانفراده معقولاً لفقدان الشرط، أولا يكون كذلك بل يكون واحد من القسمين بانفراده معقولا أيضاً كالأصل.

أمّا الشق الأوّل فباطل من وجوه ثلاثة:

أحدها إنّ كلّ واحد من القسمين على ذلك التقدير يكون مبايناً للكلّ مباينة الشرط للمشروط ويلزم أن يجتمع من القسمين شيء ليس هو إيّاهما[1] بل لا بدّ أن يكون متعلّق الماهيّة بزيادة كشكل أو عدد بخلاف القسمين، فإذن لايكون القسمان جزئيّة من حيث ماهيّته المتشابهة هذا خلف[2].

وثانيها إنّ المعقول الّذي شرط كونه معقولاً هو حصول جزئين له لا يكون من حيث هو كذلك غير منقسم وقد فرضناه واحداً غير منقسم هذا خلف[3].

---

(١) لفرض المباينة التى هى مقتضاة الشرط و المشروط - س ره.

(٢) هذا الخلف لازم ما قبل كلمة بل واما الخلف اللازم مما بعدها فهو ان المعقول حينئذ لم يكن معقولا لاختلافه بالشكل و بالعدد و الزيادة و النقصان - س ره.

(٣) لان المعقولية لماهية بحصول الجزئين للمعقول، واما قوله وقد فرضناه فيتراءى من ظاهره انه خلاف الواقع اذالمفروض ان المعقول منقسم الى اجزاء اما كذا واما كذا، و الجواب ان هذا الفرض انما لزم من الكثرة والتجزى، فى جانب الشرط وهو خارج

وثالثها إنّه قبل وقوع القسمة فيه لايكون الجزآن حاصلين فلايكون شرط معقوليّته حاصلا فلا يكون معقولاوقد فرضناه معقولا .

وأمّا الشق الثاني وهو أن يكون حصول القسمين شرطاً في معقوليته بل يكون هو بنفسه معقولا ، و كلّ واحد منهما أيضاً معقولاً بانفراده كما في الجسم الّذي يقبل الانقسام إلى أجسام فذلك أيضاً باطل لأنّ الصورة المعقولة حاصلة بأقلّ ما يفرض إنّما هوفكانت الصورة المفروضة معقولة أبداً مع مالادخل له في تتميم معقوليته فيلزم أن لايمكن حصول صورة عقلية لايكون فيها عارض غريب بل كلّما جرّدت عن العارض الغريب فهي ملابسة بعدله مع أنّ التعقّل عبارة عن تجريد الماهيّة عن عوارضها الغريبة كما هو عندهم ، وذلك لأنّ كل قابل للقسمة المقداريّة فكل جزء منه جزئي من جزئيّات نوعه ونوعه منحفظ بجزئه وهكذا جزء جزئه ، ففي كلّ منقسم ،وفي كلّ جزء من أجزائه يوجد نوعه مع عارض غريب فتبيّن من هذا إنّ المعقول المشترك بين كثيرين لا يمكن أن يكون مقداراً أو ذا مقدار ، و أمّا إنّ الصورة العقليّة غير ذات وضع فا نّها لو كانت ذات وضع لكانت إمّا أن تنقسم أو لا تنقسم فا ن انقسمت فقد مرّ بيان استحالته ، وإن لم تنقسم كالنقطة فتكون حالّة في نهاية المقدار أونفس نهايته[1] ، والنهاية عدمية والتعقّل أمر وجودي .

وأيضاً كلّ مايحلّ في نهاية الشيء فليس بالحقيقة صفة لذلك الشيء بل لو كانت صفة لكانت صفة لتلك النهاية ، وهكذا الكلام في تلك النهاية فا نّها بالحقيقة

☆فالمعقول وهو المشروط سالم من الكثرة والتجزى ، والحاصل ان من مقارنة حصول الجزئين للمعقولية لزم انقسام المعقول ومن جعل القسمين شرطاً والتكثرفي ناحية الشرط و الخارج مفروض البساطة ـ س ره .

(١) الذى هو العاقل و قوله او نفس نهايته بناءاً على ان المعقول كالنقطة والنقطة نهاية المقدار اوهذا بناءاً على اتحاد العاقل بالمعقول فالمراد نفس نهاية مقدار العاقل و الاول بناؤه على عدمه ـ س ره .

غير حالّة في الذات المنقسمة من حيث ذاته بل مع اعتبار انضمام معنى عدمي و لهذا كان النقطة لاتعرض ذات الخط بما هو مقدار ، ولا الخط للسطح كذلكولاالسطح للجسم بماهو مقدار أو ذومقدار بل كل من الأطراف يعرض لمحلّه من حيث انقطاعه وانتهائه والعلم ليس كذلك فإذن لوكانت الصورة المعقولة ذات وضع غير منقسمة لم يكن المحل لذاته عاقلا له ولا من جهة عدمه و انقطاعه لأنّ الإدراك كمال و الكمال ممّا يوصف به وجود الشيء لاعدمه .

وأيضاً لوكان العقل في جهة من العاقل لم يكن العاقل عاقلا بتمامه بل بطرف منه دون آخر فكانت ذات واحدة عالماً وجاهلاً بشيء واحد هذا محال .

فصل (٦)

☆(في أن المدرك للصور المتخيلة أيضاً لابد أن يكون مجرداً)☆
☆(عن هذا العالم)☆

هذا وإن كان مخالفاً لما عليه جمهور الحكماء حتّى الشيخ ومن يحذ و حذوه لكن المتّبع هوالبرهان ، والحق لايعرف إلّا بالبرهان لابالرجال لأنّ المحسوس لا يفيد المعقول ولا يسلّط عليه بل المعقول قاهر على كلّ محسوس ، أما البرهان على هذا المطلوب فهو إنّ الصورة الخياليّة كصورة شكل مربّع محيط بدائرة قطرها يساوي قطر الفلك الأعظم ، فهذه الصورة الشكليّة إمّا أن تكون بالقياس إلى ما هي شكله في الموجودات الخارجيّة كأنّها شكل منزوع (١) عن موجود خارجي

(١) انما قال كأن لانه لوكان منزوعاً حقيقة عن الخارج ثبت التجرد ايضاًفالمقصود انها اما في المادة الخارجية و باعتباراضافة الخيال اليها كانها منزوعة عنها و ليس كذلك لان دائرتها و ان كانت في السماء الخارجية الا ان المربع المحيط بها ليس خارجياً،واما في المادة الدماغية و هو ايضاً باطل كما ذكره . س ره .

وليس كذلك أو يكون شكلا في مادة دماغية حاملة له ، و المادّة الدماغية مشتغلة بشكل صغير المقدار غير هذا الشكل ، و المادّة الواحدة لا يجوز أن تشتغل في آن واحد بمقدار صغير في غاية الصغر و بمقدار عظيم في غاية الكبر ، ولا تشكّل أيضاً بشكلين متبائنين دفعة واحدة[١] .

وأيضاً شكل الدماغ طبيعي و كذا مقداره مقدار طبيعي له ، وهذا الشكل الّذي كلامنا فيه قد يحصل بالإرادة النفسانيّة على أيّ مقدار يريد ، و كذا غيره من الصور والأشكال .

وأيضاً ربّما يزداد المقدار المشكّل الحاضر في الخيال و ينبسط في تماديه إلى حيث تشاء النفس ، و كلّ جسم طبيعي لايمكن أن ينمو ويزداد إلّا بإضافة مادّة من الخارج إليه ، فظهر إنّ المقدار المشكّل المتخيّل ليس مقداراً لمادّة دماغية ولا لغيره من الأجسام الخارجيّة فبقي أن يكون نسبة القوّة الدرّاكة إليه غير نسبة القوّة الحاملة لما يحلّها ، ولا نسبة ذي وضع بذي وضع آخر بل نقول من رأس إنّ تلك القوّة لامحالة لها علاقة إلى ذلك الشكل فتلك العلاقة إما وضعيّة كالمجاورة و المحاذاة وما يجري مجراه كما بين الأجسام الخارجيّة ، وإما غير وضعيّة ، والقسم الأوّل محال لأنّ ذلك الشكل غير واقع فوق الإنسان ولا تحته ولا في يمينه أو يساره ولا قدّامه أوخلفه فبقي القسم الثاني ، وقد علمت أنّها ليست بالقابليّة بأن يكون المتخيّل المشكل صورة لتلك القوّة كما مرّ ولا بالمقبوليّة بأن يكون القوّة صورة له لاستحالة كون المدرك بالقوّة صورة لماهومدرك بالفعل[٢] فبقي أن يكون العلاقة

---

(١) المحذور الاول من جهة الكم و هذا من جهة الكيف لان الشكل هيئة احاطة حد واحد او حدود بالجسم فالشكل كيف مختص بالكم - س ره .

(٢) لا يقال: المدرك بالقوة كيف يكون فاعلا لما هومدرك بالفعل ولايكون صورة له و الصورة اخف مؤنة من الفاعل، لانا نقول : المحذور ليس مجرد كون المدرك بالقوة صورة لما بالفعل بل ان الصورة التي هي بالفعل كيف يكون مادة و المادة ما بالقوة و☆

بينهما بالفاعليّة والمفعوليّة ،فكون المقدار المشكّل فاعلا للقوّة الدرّاكة غير صحيح لما ثبت إنّ المقادير ليست عللاً فاعلية لأمر مباين[1].

وأيضاً هذه القوّة باقية فينا و تلك الصورة وأشباهها قد تزال وتسترجع فبقي إنّ القوّة الخياليّة فاعلة إيّاها أو واسطة أوشريكة فهي لو كانت قوّة ماديّة لكان تأثيرها بمشاركة الوضع ، و كلّ ماتأثيره بمشاركة فلاتؤثر إلاّ فيما له أولمحله وضع بالقياس إليه ، فالنار لايسخّن إلاّ لما يجاورها في جهة منها ،والشمس لا تضيء إلاّ لما يقابلها في جهة منها ، والصورة الخياليّة غير واقعة في جهة من جهات هذا العالم .

وأيضاً هي ممّا يحدث دفعة [2] والقوّة الجسمانيّة لايمكن أن يكون لها نسبة إلى نفس صورة شيء يحدث تلك الصورة بسببها قبل وجودها لأنّ النسبة إلى مالم

كيف يكون المادة عرضاً و الصورة جوهراً لان القوة جوهر و نحن نريدان نثبت تجردها والتجرد فوق الجوهرية ، واما حديث فاعليتها فهي واسطة او شريكة الفاعل الذى هو النفس فكلمة او فيما بعد اضراب ، وايضاً لو كان القوة صورة كان المادة عرضاً والصورة جوهراً لان القوة جوهر كما انه لو كان المتخيل المتشكل فاعلا و القوة منفعلة لزم ان يكون الفاعل عرضاً و اضعف و المنفعل جوهراً و اقوى و هذا لا يجوز ـ س ره .

(١) و ذلك ان بناء الفاعلية على المعية بالمنفعل ، والمقدار و كل ممتد لا حضور بذاته لذاته بل كل جزء له بينونة مع كل جزء و مع الكل و لهذا ليس له وجود نوري علمي كما مر و الفاعلية تستدعى حضوراً اوفر ـ س ره .

(٢) فيما قبل جعل مانع الوضع هو التجرد و ان القوة الجسمانية لاوضع لها بالنسبة الى المجرد ولو كان مجردا برزخياً وهنا جعل مانع الوضع العدم و ان القوة لاوضع لها بالنسبة الى المعدوم المطلق اذ لا وجود للاثر لا لنفسه ولا لمادته اذ لا مادة هنا فمعنى يحدث دفعة انها غيرمسبوقة بمادة تصحح الوضع و نفس الصورة معدومة بعد و يحتمل ان يكون وجهاً عليحدة بان افعال القوى الجسمانية تدريجية و لهذا يعبر عنها بان يفعل وهى من المقولات لا افعال الله والابداعيات ، وان الخياليات من المنشآت تنشأ بمجرد كلمة كن بل وجودها نفس كلمة كن فلا يكون الخيال قوة جسمانية ـ س ره .

يوجد بعد غير ممكنة ، وقدبرهن على أنّ المؤثّر الجسماني لا بدّ و أن يكون تلك النسبة حاصلة قبل وجود أثره قبلية زمانية أو ذاتيّة فلا بدّ أن يكون تلك النسبة الوضعية بالقياس إلى مادة الأثر قبل حصول الأثر كمثال النار والشمس في تأثيرهما، فلوكان للقوة الخيالية وضع لكان ذلك الوضع حاصلا قبل حصول تلك الصور الخيالية الحادثة بالقياس إلى مادتها ، وقد ثبت إنّ تلك الصور لامادتها لها فالمؤثّر في تلك الصور لايمكن أن يكون قوّة جسمانيّة مادية بوجه من وجوه التأثير ، فإذا لم يكن علاقة القوّة الخيالية إلى تلك الصور وضعية جسمانية ولا هي عديمة العلاقة إليها فهي لامحالة مبدأ غير جسماني لها فتكون مجردة عن المادة وعلائقها هذا ماأوردناه، وتلخيصه إنّ الصوة الخيالية غير ذات وضع و كلّ مالا وضع له لايمكن حصوله في ذي وضع فهي غيرحاصلة في قوّة جسمانية لا بوجه القبول ولا بوجه المباينة الوضعية فالمدرك لها قوّة مجردة ، وهي ليست القوّة العاقلة لأنّ مدركات العقل غير منقسمة كما مرّ لأنّها كلية .

وأيضاً العقل متحد بالمعقولات عند صيرورته عقلا بالفعل ، وما يدرك المعقول من حيث كونه مدركاً له غير مدرك للمتخيل[1] فإذن القوة المدركة للصور المتخيلة قوّة اُخرى دون العقل فثبت كون الخيال قوة مجردة .

حجة اُخرى وهي التي عوّل عليها أفلاطون الإلهي في تجرد النفس وقرّرها بعض أهل التحقيق من الإسلاميّين إنّا نتخيّل صوراً لاوجود لها في الخارج كبحر من زيبق وجبل من ياقوت ، ونميّز بين هذه الصور الخياليّة وبين غيرها فهذه الصور اُمور وجودية و كيف لايكون كذلك ونحن إذا تخيلنا زيداً شاهدناه حكمنا إنّ بين

(١) فائدة قيد الحيثية حفظ المرتبة فاذا قيل ان مدرك المعقول و المتخيل بل المحسوس واحد لم يقل امر غريب لان مدرك الكل هو النفس الواحدة البسيطة لكن اذا قيل النفس العاقلة من حيث هي متحدة بالمعقولات او مدركة لها مدركة للتخيلات قيل ان هذا ممتنع ـ س ره .

الصورتين المحسوسة و المتخيلة فرقاً ألبتة ، ولولا إنّ تلك الصور موجودة لم يكن الأمر كذلك ومحلّ هذه الصور يمتنع أن يكون شيئاً جسمانياً أي من هذا العالم المادي فان جملة بدننا بالنسبة إلى الصور المتخيلة لنا قليل من كثير فكيف ينطبق الصّور العظيمة على المقدار الصغير ، و ليس يمكن أن يقال إنّ بعض تلك الصور منطبعة في أبداننا و بعضها في الهواء المحيط بنا إذ الهواء ليس من جملة أبداننا ، ولا أيضاً آلة لنفوسنا في أفعالها وإلّا لتألّمت نفوسنا بتفرّقها وتقطّعها ، و لكان شعورنا بتغيرات الهواء كشعورنا بتغيرات أبداننا فبان إنّ محلّ هذه الصور أمرغيرجسماني وذلك هو النفس الناطقة فثبت إنّ النفس الناطقة مجردة ، انتهى تقرير الحجة الّتي عوّل عليها أفلاطون ، و هي حجة برهانية قوية على ما نريده لكن القوم زعموا إنّ هذه الحجة لبيان إثبات إنّ النفس من المفارقات العقلية(١) ، وذلك غير ثابت بمثل هذه الحجّة و نظائرها ، ولم أر في شيء من زبر الفلاسفة مايدلّ على تحقيق هذا المطلب ، و القول بتجرد الخيال ، و الفرق بين تجردها عن هذا العالم و بين تجرد العقل و المعقول عنها وعن هذا العالم جميعاً ، وهذه من جملة ما آتاني الله وهداني ربي إليه أشكره كثيراً على هذه النعمة العظيمة ونحمده عليها ، ولذلك اعترض على هذا البرهان بوجهين :

أحدهما : بأنّ هذه الصّور الخياليّة لا بدّ و أن يكون لها امتداد في الجهات وزيادة وإلّا لم تكن صورة خيالية فانّا إذا تخيلنا مربّعاً فلا بدّ أن يتميز جانب من ذلك المربع من جانب آخر وإلّا لم يكن مربعاً ، و ذلك أن يكون إذا كان شكل و

---

(١) الحق مع المصنف قدس سره ان الحجة لاثبات تجرد الخيال او النفس فى المرتبة الخيالية وان المراد بالمحل هوالمحل الصدورى لا القبولى لكن يمكن ان يقال انها لتجرد النفس مطلقاً اذ يعلم هاهنا تجردها فى الجملة و هو يكفى فى اول الامر و تفصيل انحاء تجردها كالتجرد عن المادة و المقدار جميعاً بل عن الماهية كما مرفهويعلم بانظار اخرى فهذا هو توجيه زعمهم - س ره .

وضع مخصوص فإذا حلّ ذلك الشكل في النفس فإمّا أن تصير النفس مشكّلة بهذا الشكل حتّى تصير النفس مربّعة و إمّا أن لا تصير كذلك فإن صارت مربّعة مثلا فهي غير مجرّدة بل هي جسمانيّة و إن لم تصر مربّعة [1] فالصّورة المربّعة غير موجودة لها .

قال : صاحب المباحث هذا إشكال قويّ جدّاً ولم يظهر لي بعد عنه جواب ، يمكنني أذكره في كتابي هذا .

أقول في جوابه إنّ حضور الصورة العلميّة للشيء العالم لا يلزم أن يكون بالحلول فيه بل بأحد أنحاء ثلاثة إمّا بالعينية كما في علم النفس بذاتها أو بالحلول فيه كما في علم النفس بصفاتها و كما هو المشهور في حصول المعقولات للجوهر العاقل أو بالمعلولية كما في علم الله بالممكنات بصورها المفصلة فعلم النفس بالصور الخيالية[2] من القسم الثالث [3] .

---

(١) اى فلا اختصاص ناعت هنا فلا حلول فلا وجود لذلك المربع للنفس ـ س ره .

(٢) و يمكن ان يطوى حديث العلية و المعلولية و ان كان طريقة انيقة و يقال: علاقة النفس بها كعلاقتها مع البدن و الصور الطبيعية الاخر حيث لا تتصف بها فالصور التى فى المثال الاصغر و التى فى المثال الاكبر كالبدن للنفس فانها تمثلت و تصورت لنا وان لم تشعر بهذا و رأت ذاتها محدودة بهيئة خاصة مشكلة بشكل مخصوص ممسوحة بمساحة معينة ـ س ره .

(٣) قد تقدم ان فى مرحلة المثال موجوداً مثالياً نسبته الى النفس المتخيلة بالقوة نسبة العقل الفعال الى النفس العاقلة بالقوة اعنى العقل الهيولانى فى انه يخرج النفس من القوة الى الفعل ولو جاز خروج النفس بنفسها من القوة الى الفعل من غير مخرج من خارج لزم اتحاد القوة و الفعل وهومحال ، ولازم ذلك ان نقول : ان فاعل الصور الخيالية كالصور العقلية امر خارج من النفس يفيض عليها الصورة بعد الصورة بحسب ما تكتسبه من الاستعداد ، نعم اذا تمكنت الصورة الخيالية من النفس و صارت ملكة لها لم يكن بأس فى اسناد فاعلية الصور الى النفس فانه عين الاسناد الى المبدء الخيالى الفياض بوجه ، و الجواب عن الاشكال حينئذ ان الصورة المقدارية حاصلة للنفس حصول الكامل للناقص و الشديد للضعيف و ليس من الحلول فى شيء ـ ط مد .

و بهذا يندفع إشكالات الوجود الذهني من لزوم كون النفس حارّة باردة مستديرة مربعة و غير ذلك فإنهم ذكروا الإشكال بأنّ النفس إذا تصورت الكرويّة فإن وجدت الكروية فيها لزم أن تصير النفس كرويّة لأنه لا فرق في نظر العقل بين أن يقال أنّ هذا الشيء كرة و بين أن يقال فيه صورة الكرة ، و وجه الاندفاع إنّ تمثل صورة الكرة و غيرها للنفس كتمثل الأشياء الّتي شاهدناها في المرآة[1] فإنّ تمثل تلك الصور المشاهدة لأجل المرآة ليس بانطباعها فيه ولا بوجودها في الهواء ، و ليست هي عين الصورة المادية[2] لأنّا قد برهنّا على أنّ الصور المادية ليس من شأنها أن تكون مدركة لابالفعل ولابالقوة فهي إذن صور معلّقة غيرمنطبعة في النفس بل في شيء آخر من المواد الخارجية .

و ثانيهما إنه إذا جاز أن ينطبع هذه الصورة المقدارية فيما ليس بجسم ولا جسماني كالهيولى الأولى فبأن يجوز انطباعها في الجسم الصغير كجزء من الدماغ كان أولى لأنّ المناسبة بين الشكل العظيم و الصغير أعظم من المناسبة بين الشكل العظيم و مالا شكل له أصلاً فعلم أنّ حلول الصور و الأشكال العظيمة في القوة الجسمانية الصغيرة المقدار جائز و حصولها في القوة المدركة لا يستلزم تجردها .

و أقول في الجواب حسبما أشرنا إليه سابقاً : إنّ الهيولى ليست مجردة ولا عديمة المقدار في نفس الأمر بل وجودها في ذاتها وجود إمكاني لايحصل لها في ذاتها من حيث ذاتها شيء من التحصّلات لا تحصّل اللاانقسام كالنقطة والعقل ولا تحصّل الانقسام كالمقادير ، و الأجسام مع أنها في الواقع لا تخلو عن الأمرين فيقبل كل

---

(١) سواء كانت الصور المرآتية من عالم المثال كما يقول الشيخ المقتول قدس سره اواظلالا وحكايات لهذه الموجودات الطبيعية كما يقول المصنف قدس سره اذالتمثيل امره سهل يستقيم على اى المذهبين كان لكن على رأى المصنف قدس سره كان الصور المرآتية ايضاً مماثيل النفس باعداد مرآتين كما مر في مبحث الوجود الذهني - س ره .

(٢) على ما هو طريقة خروج الشعاع - س ره .

واحد من القسمين ، وأما ماله تحصل بالفعل(١) إما تحصّل شيء عديم المقدار بالذات كالوحدة و النقطة أو تحصّل شيء متقدّر فلا يمكن للأول قبول مقدار ولا للثاني قبول لا مقدار أو قبول مقدار آخر فبطل ما قالوه .

و أيضا كل مقدارين ينطبق أحدهما على الآخر فإما أن يتساويا أو يتفاضلا، و بتقدير أن يتفاضلا لابدّ و أن يقع الفضلة في الخارج فالشكل العظيم إذا انطبع في الجسم الصغير فإنما ينطبع فيه ما يساويه و يبقى الفضلة خارجة عنه فاستحال أن يكون المقدار العظيم حالاً في الجوهر المتقدر ، ولا أيضا كما قال من حل الحجة الأفلاطونية على أنها لاثبات كون النفس مفارقة عن الأجسام والأمثال جميعاً إنّ محل الصور المقدارية إذا كان مجرداً عن الكمّ و المقدار لم يجب أن يكون الحالّ مطابقاً لمحله أو مساوياً وذلك لما علمت أنّ أصل المقارنة بين ما لا مقدار له و بين المقدار من المستحيلات(٢) ، وليس حال هذه المقارنة كحال مقارنة المقدار للهيولى كما مرّ مراراً .

حجة أخرى على تجرد الخيال هي إنّا حكمنا بأنّ السواد يضادّ البياض ، و الحاكم بين الشيئين لابدّ و أن يحضراه(٣) فقد برهنّا على أنه لابدّ من حصول

---

(١) قد اشار قدس سره الى جوابين احدهما عدم التجرد في الواقع بمقتضى التلازم و ثانيهما انها مع التجرد في مرتبة وجودها هي لا بشرط بخلاف الدماغ فانه بشرط شيء و هو التجسم فما قبل كلمة بل اشارة الى الجواب الاول و ما بعدها الى الثاني - س ره .

(٢) لان الناطقة بشرط لا بالنسبة الى التجسم كما ان الدماغ بشرط شيء هو المقدار الصغير - س ره .

(٣) ان قلت: الخيال يدال الصور تعاقباً و توارد الضدين على التعاقب جايز قلت : لابد ان يتصور الجمع بين الضدين الشخصيين حتى ينفي مثله في عالم المادة . وايضاً المضادة تضايف و المتضايفان معان في التصور ، ان قلت: الخيال شأنه الحفظ والاستثبات لا الدرك والحكم . قلت : لم يقل المصنف قدس سره ان الحاكم هو الخيال فالحاكم هو الحس*

السواد و البياض في الذهن أو للذهن[1]، و البداهة حاكمة بامتناع اجتماعهما في الأجسام والموادفإذن المحل الّذي حضرا فيه وجب أن لايكون جسماً ولاجسمانياً، و المدرك لمثل هذه الصور الجزئية الّتي يمتنع عن الكلية و الاشتراك بين الكثيرين لا يكون عقلا بل خيالا فثبت إنّ القوة الخيالية مجردة عن المواد كلها .

لا يقال : التضـــادّ بين السواد و البياض لذاتيهمـــا فأين حصلا فلا بدّ و أن يتضادا .

فنقول : إنه من المحتمل [2] أن يكون تضادّهما في المحالّ الّتي تنفعل عن كل منهما وتتأثر فإنّ الجسم إذا حلّ فيه السواد يتغير و يترتب عليه آثار مخصوصة كقبض الأبصار و نحوه ، و إذا حلّ فيه البياض يتغير و يترتب عليه آثار يخالف تلك الآثاروأما المحل الإدراكي فلا ينفعل عنهما مثل هذه الانفعالات والاستحالات، و كل منهما يطرء و يزول و يجتمع معاً و يفترق معاً و هو كما كان ، هذا إن كان الخيال محلالهما ، وأما على ما حققناه من أنّ حصول تلك الصور له هو بعينه حصولها عنه لأنّ نسبته إليهما بالفاعلية لا بالقبول الانفعالي ولوكان هناك قابلية كانت قابلية هي عين الفاعلية كما في علوم المفارقات ، و بالجمله شرط التضادّ بينهما هو الموضوع

٭المشترك وتجرده لازم وانما يقال الخيال يتخيل اويدرك ويراد الحس المشترك لئلا يذهب الوهم الى الحس المشترك من وجهه الى الخارج لان التخيل بادراكه من وجهه الى الداخل ـ س ره .

(١) الاول بناءاً على القيام الحلولى كما يقول به القوم والثانى على القيام الصدورى كما يقول به المصنف قدس سره و بالجملة لابد من وجود آخر للضدين هو الوجود الذهنى ـ س ره .

(٢) انما استعمل لفظ الاحتمال مع انه اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال و يناسب المانع لا المستدل لان الجواب التحقيقى عنده ما سيشير اليه بقوله : و اما على ما حققناه ـ س ره .

الانفعالي المادي لاغير فلاإستحالة في اجتماعهما لمحل غير مادي أو لجوهر فاعلي[١].

وليس لقائل أن يقول: إنّا إذا تصورنا السواد و البياض والحرارة والبرودة فلا ينطبع هي أنفسها بل ينطبع صور هذه الأمور ومُثلها فقط فلهذا لايلزم أن تكون حارّة باردة عند انطباع هذه الأمور.

لأنا نقول: هذه الأمور الّتي سمّيتموها بأنها صور السواد و البياض وغيرهما هل لها حقيقة السواد و البياض أم لا فإن كانت لها حقيقتهما و قد انطبع في النفس صور تلك الأمور الّتي هي بالحقيقة سواد و بياض و حرارة و برودة و استدارة و استقامة فيجب عند ذلك أن تصير النفس حارّة و باردة و أسود و أبيض مستقيمة و مستديرة فيكون جسماً، و إن لم يكن لتلك الصور الّتي تصورناها حقيقة السواد و البياض و الحرارة و البرودة لم يكن إدراك الأشياء عبارة عن انطباع ماهية المدرَك في المدرِك[٢].

و أيضاً نحن نعلم بالوجدان عند تخيلنا و مشاهدتنا لتلك الأمور إنّا نشاهد السواد و البياض و الحرارة بعينها كما أحسسناها في الخارج، فالتحقيق كما بيناه إنّ نسبة النفس إليها نسبة الفاعلية و الايجاد[٣] و هذه النسبة أشد و آكد من نسبة المحل المنفعل لأنّ نسبة الفاعلية بالوجوب و نسبة القابلية بالإمكان والوجوب آكد من الإمكان في باب النسبة.

حجة أُخرى كل جسم و جسماني يصح اجتماع المتضادين فيه[٤] من جهة

---

(١) كلمة او بمعنى الواو اذ الفاعلية لم تلزم التجرد و الدليل على الجمع انه لا يجوز فاعلية الجسم و الجسماني للمتخيل لاشتراط الوضع كما مر - س ره.

(٢) لما صار السائل مستدلا بانه ذاتى والذاتى لايتخلف اكتفى المجيب به - س ره.

(٣) اى فلا يلزم محذور علينا مع قولنا بحصول الاشياء بانفسها فى الذهن لقولنا بقيامها بالمجرد قياماً صدورياً - س ره.

(٤) اى يصح اقترانهما فيه بحسب الزمان وحده و اما الاجتماع فمحال كما مضى.

قبوله للانقسام فيقوم ببعضه سواد و ببعضه بياض كالجسم الأبلق أو ببعضه حرارة و ببعضه برودة كالإنسان إذا تسخّن بعض يده بالنار و تبرد ببعض آخر بالماء، و كجسم بعضه محاذ لشيء و بعضه ليس بمحاذ له فقد اجتمع في جسم واحد أمران متضادان و متناقضان لكون وحدة الموضوع في الجسمانيات مما يجامع الكثرة بوجه، و ليس كذلك حال النفس فإنها لايمكن أن يكون عالماً بشيء خيالي جزئي وجاهلا بذلك الشيء أيضاً كعلمنا بكتابة زيد و جهلنا به، و كذلك الشهوة لشيء والغضب عليه و المحبة و العداوة فإنّ الإنسان الواحد لا يمكن أن يشتهي شيئاً و يغضب عليه أو يشتاق إلى شيء و يتنفّر عنه، فعلم أنّ القوة الإدراكية و الشوقية غير جسمانية، و ليست أيضاً عقلية فهي مجردة عن عالم الأجرام غير بالغة إلى عالم المعقولات، و أما تجويز كونها أمراً جسمانياً غير منقسم كالنقطة فقد مرّ بطلانه فإنّ النقطة نهاية و نهاية الشيء لا يمكن أن يكون محلا لأمر آخر غير حالّ في محلّ تلك النهاية (١).

فان قلت: الفلك يمتنع عندهم أن يقوم بجزء منه عرض يضادّ القائم بجزء آخر فقد وجدنا جسماً يمتنع أن يقوم بطرفيه ضدان، وإذا عقلنا ذلك في الفلك و هو جسم فلم لا يجوز أن يكون القلب كذلك أو الروح البخاري الّذي فيه لمشابهته للفلك.

٭فيما قبله ان النفس او الخيال يصح فيه الاجتماع للضدين ولا شيء من الاجسام يصح فيها الاجتماع لهما ونظم هذه الحجة ان لاشيء من النفس اوالخيال يصح فيه اقتران المتقابلين و كل جسم او جسماني يصح فيه الاقتران لوجود مناط الصحة و هو الامتداد، اونظمها هكذا لوكانت النفس او الخيال جسماً اوجسمانياً لامكن فيه اقتران المتقابلين لكن التالي باطل اذلا يقترن فيه العلم بكتابة زيد والجهل بها في وقت واحد فالمقدم مثله - س ره.

(١) بل لابد ان يكون نفس ذلك الحال في نفس ذلك المحل و نهايته منطبقة على نهاية ذلك المحل و اذا كان كذلك كان المحل ممتداً وقد ابطل ذلك فالمراد بمحل تلك النهاية ذو النهاية - س ره.

قلت : استحالة اجتماع بعض المتقابلين كالمتضادين في جرم الفلك ليست لأجل نفس التضاد بينهما بل لأجل إنه غير قابل لأحدهما كما إنّ الهواء لا يجتمع فيه السواد و البياض إذ ليست فيه قابليّة أحدهما و لو كان قابلا لأحدهما بجزء لكان قابلا للآخر بجزء آخر .

و أيضاً يجتمع في الفلك متقابلات من نوع آخر كاتصافه بالمماسّة و عدمها بالقياس إلى شيء واحد فإنّ فلك القمر يماسّ بجزء منه لكرة النار و بجزء منه غير مماسّ لها و يماسّ لكرة عطارد ، و كذا بعضه شمالي و بعضه ليس بشمالي بل جنوبي و بعضه شرق و بعضه غرب إلى غير ذلك من المتقابلات ، فهذه حجج قوية بل براهين قطعية على هذا المطلب ولهذا استبصارات أخرى أخّرنا ذكرها إلى مباحث علم النفس و علم المعاد ، و هذا الأصل عزيز جـدّاً كثير النفع في معرفة النشأة الثانية كما ستقف عليه إنشاء الله تعالى ، وبه ينحلّ إشكالات كثيرة ، منها ما لأجله ذهب بعض الحكماء كالاسكندر إلى أنّ النفوس الّتي لم تبلغ مرتبة العقل بالفعل هالكة غير باقية ، و استصعب الشيخ هذا الإشكال و تحيّر في دفعه في بعض رسائله كرسالة الحجج العشر ، ولولم يكن للنفس غير القوة العقلية قوة أخرى غير جسمانية خارجة في بابها عن القوة إلى الفعل لكان القول بدثور العقول الهيولانية[1] بعد دثور أبدانها حقّاً لاشبهة فيه عندنا ، و ذلك لأنّ ما بالقوة من حيث كونه بالقوة لايمكن وجوده إلّا بأحد أمرين إما بخروجه من القوة إلى الفعل بحصول ما هو قوة عليه و إما ببقائه كما كان بتبعية ما هو قوة منه ، و بالجملة لابدّ من إحدى الصورتين الفعليتين إما السابقة أو اللاحقة فإذا زالت الصورة الأولى و لم تحصل الآخرة فلا جرم تبطل تلك القوة رأساً فإذن لو لم تكن في الإنسان إلّا صورة طبيعيّة يقوم بها

(١) اذ العقل لم يحصل و القوى الجزئية حالات فى الجسم و فى الروح البخارى عندهم و الكل اقشمت و تفرقت ، واما على التحقيق فالقوى الباطنة مجردة و النفس اذا فارقت شايعتها القوى فيكون معها ما به ينال الجزئيات من المدركات الصورية و المعاني الجزئية ـ س ره .

قوة عقلية هيولانية فإذا فسد البدن يفسد تلك القوة بفساده فلم يبق من الإنسان شيء يعتدّ به مع أنّ الشرائع الإلهية ناصّة على بقاء النفوس الإنسانية سعيدة كانت أو شقية كاملة أو ناقصة عالمة أو جاهلة .

فصل (٧)

✿ (في أن تعقل النفس الانسانية للمعقولات ليس أمرا) ✿ ✿ (ذاتياً ولا من اللوازم لها) ✿

هذا الكلام منقول من بعض القائلين بقدم النفوس الناطقة[1] و هو و إن صدر من الحكماء الراسخين كأفلاطون ومن كان على منواله ينسج فيمكن حمله على رمز دقيق لا يمكن فهمه لأكثر الناس فإنّ للنفس الإنسانية أطواراً و نشآت بعضها سابقة على حدوثها وبعضها لاحقة عن حدوثها ، ولاشبهة في أنّ المعتبرين من الحكماء الّذين هم بعد المعلم الأول أرسطاطاليس كتلامذته مثل ثامسطيوس و فرفوريوس و الإسكندر الافريدوسي و كاتباعه مثل الفارابي و الشيخ و نظرائهم قائلون صريحاً أو ضمناً أو استلزاماً بأنّ للنفس الناطقة الإنسية كينونة عقلية بعد استكمالها بالعلم و التجرد بأن يصير عقلا مستفاداً مشابهاً للعقل الفعال في كونه عقلا بسيطاً[2] و كل عقل بسيط عندهم فإنما يعقل ذاته و لوازم ذاته ولا يعقل ما ليس ذاته ولالازم ذاته ، و برهان ذلك إنّ العالم العقلي لا يمكن فيه سنوح أمر أو تجدّد حالة فكل صفة هناك لازمة أو ذاتية ! فقد ثبت وجه صحة قولهم إنّ تعقّل النفس للأشياء صفة

---

(١) اى الذاتية و اللزوم - س ره .

(٢) يعني لو لم يقولوا بان الكينونة العقلية السابقة او اللاهوتية للنفس كفى الكينونة اللاحقة في هذا التوجيه لان تحقق الطبيعة بتحقق فردما، كيف والكينونتان السابقة و اللاحقة كلتاهما لها فذاتية التعقل لهما ذاتيته لها فالنفس رقيقة و العقل حقيقة و هي ذات و هو باطن ذاتها فهذا الحكم باعتبار حقيقتها و باطن ذاتها - س ره .

ذاتية ، وقد عرفت من الطريقة الّتي سلكناها إنّ النفس تصير عين المعقولات وتتحد بالعقل الفعّال ، و البرهان قائم عندنا على أنّ العقل البسيط كل المعقولات فتكون ذاتية له و للنفس أن يتحد بها ، و أما الّذي اشتهر من أفلاطون من أنّ النفس قديمة فليس مراده إنّ هذه الهويّات المتعددة المشتركة في معنى نوعي محدود بحدّ خاصّ حيواني أشخاصها قديمة ، كيف و هو مصادم للبرهان لاستحالة وجود عدد كثير تحت نوع واحد في عالم الإبداع الخارج عن المواد و الاستعدادات و الانفعالات والأزمنة و الحركات ؛ فمراده من قدم النفس قدم مبدعها و منشيها الّذي ستعود إليه بعد انقطاعها عن الدنيا[1] ؛ فأشار أفلاطون إلى مثل هذا المعنى لا غير ؛ فعلى هذا صحّ تأويل قول من قال إنّ معلومات النفس من لوازم ذاته لأنّ معقولية جميع الموجودات من لوازم معقولية العلة الأولى العقلية ، لكن المنقول عمن ذهب إلى ذلك المذهب حجة تدلّ على أنهم ذاهبون إليه على غير بصيرة ، وهي إنهم قالوا : لو كانت النفوس خالية عن هذه التعقلات لكان ذلك الخلوّ إما أن يكون ذاتياً لها أو عرضياً فإن كان ذاتياً وجب أن تصير عاقلة أصلا لأنّ الصفة الذاتية أو اللازمة ممتنعة الزوال و لو كان عرضياً مفارقاً ، و الأعراض المفارقة إنما تطرء على الأمور الذاتية فلولا أنّ كونها عالمة[2] بالأشياء أمر ذاتي و إلّا لم يكن خلوّها عن العلم عارضياً لها فثبت

(١) و سببها الاول اى علة العلل تعالى شأنه اوقدم سببها القريب و هو العقل الفعال، و على اى التقديرين ليس المراد انه من باب الوصف بحال المتعلق او من باب تسمية الشيء باسم سببه بل لما كان النور كله حقيقة واحدة لا اختلاف بين مراتبه من النور الابهر الاقهر و النور القاهر و النور المدبر الا بالتقدم و التأخر و الكمال و النقص لا بالحقيقة فقدمهما قدمه لكن هذا توجيه وجيه لكلام افلاطون لا ترجيح رأى بل الرأى ان النفس حادثة اذ النفس اسم للمرتبة المتعلقة بالبدن و هى حادثة كيف و النفس جسمانية الحدوث وفى اول الامر طبع تتحرك جوهراً حتى تصير روحانية البقاء ـ س ره .

(٢) اجتماع « لولا » و « الا » تراه كثيرا فى كلام الشيخ و امثاله فلولا اما تحضيضية و اما امتناعية شرطية و على الثانى « الا » تأكيد لها ـ س ره .

إنّ عالميتها بالأشياء لازمة للنفوس ذاتية لها ، و هذه الحجة في غاية الوهن و الركاكة[1] فإنّ قولهم خلوّها عن العلوم ذاتي لها أو عرضي مغلطة نشأت من أخذ ما بالعرض مكان ما بالذات و اخذ ما ليس بمتناقضين بدل المتناقضين[2]، فنقول : ليس إذا لم يكن العلوم ذاتية للنفوس يجب أن يكون عدم العلوم عنها ذاتياً لها ، و نحن لسنا نحكم بأنّ النفوس تقتضي لا وجود العلم بل نحكم بأنها لا تقتضي وجود العلم بل العلم ممكن الحصول لها فإذا لم يوجد السبب لم يكن حاصلا و لكن ليس كل ما كان معدوماً كان واجب العدم و إلّا لكان كل ممكن معدوماً [3] .

و أيضاً لو كانت العلوم ذاتية لها لكانت متصفة بها غير منفكة عنها .

قالوا : إنها و إن كانت عاقلة للمعقولات عالمة بها إلّا أنّ اشتغالها بالبدن [4]

---

(۱) يمكن ان يقرر بان المراد بالخلو الذاتي ان يكون مثل الطبائع بحيث لم يكن من شأنه التعقل ، وهذا كماقال سابقاً فى اتحاد العاقل بالمعقولات انه لو لم يتحد وان اتصف بنحو العروض لم يتصف بالحقيقة فان من لم يجعل الله له نوراً فماله من نورومع هذا فهى منقوضة بالهيولى بالنسبة الى الصور الطبيعية فيقال الفعلية ذاتية لها و الا فان كانت خالية فالخلو اما ذاتي واما عرضى الخ و اما الجواب بطريق الحل فماذكره المصنف قدس سره - س ره .

(۲) اما الاول فلانا نقول سلب العلم كان صادقاً عليه وليس كل صدق ذاتياً و انتم اخذتم سلب العلم ذاتياً له ، واما الثاني فلان العلم فى مرتبة ذلك الوجود نقيضه عدم العلم الذى ذلك العلم فى تلك المرتبة بان يكون العدم مطلقا لاالعدم فى المرتبة لان المطلق نقيض المقيد كما مر نظيره - س ره .

(۳) اى معدوماً دائماً و الاظهران يقال ممتنعاً - س ره .

(٤) الاشتغال عندنا مانع عن الوجدان و عند هؤلاء القائلين بالوجدان مانع عن العلم بالعلم و هو باطل كما قال المصنف قدس سره لانه اذا كانت المعقولات حاضرة ✿

و استغراقها في تدبيره يمنعها عن الالتفات إلى حالها في خاص ذاتها .

ونقول : هذا باطل لأنّ* الصور العقلية إما أن تكون حاضرة في النفس موجودة فيها بالفعل أولا يكون فإن كانت حاضرة موجودة بالفعل وجب أن تكون مدركة لها شاعرة إياها بذلك الحضور إذ لا معنى للشعور إلّا ذلك الحضور ، و إن لم تكن حاضرة فيها بالفعل لم يكن ذلك ذاتياً .

فإن قلت : تلك العلوم كانت في خزانة معقولاتها .

قلنا : كون العلم في خزانة النفس معناه حصول ملكة الاسترجاع لها إيّاه باتّصالها بتلك الخزانة و هذه الملكة لا تحصل إلّا بإدراكات سابقة (١) ، و لو كان مجرد حصول المعقولات في جوهر عقلي من شأنه أن يرجع إليه النفوس بعد تحصيلها ملكة الاتصال تعقّلاً لكان كل نفس عالمة بجميع ما في العقل الفعّال بهذا المعنى (٢) فيرجع هذا الكلام إلى التأويل المذكور إذ الفرق الضروري حاصل بين العالم بالفعل و العالم بالقوة بهذا المعنى .

---

* وحضور المجرد لدى المجرد هو العلم والشعور امتنع منع المانع نهاية الامر أن يكون كالعقل البسيط الذى مر ذكره انه عالم بالفعل بمعقولاته الا انه ليس عالماً بخياله حين اشتغاله فيكون كل امى عقلا بسيطاً و هذا سفسطة - س ره .

(١) و الحال ان النفوس الامية ليس لها ادراك معقولات - س ره .

(٢) يعنى لو قالوا ان المعقولات و ان لم تكن فى النفس الا ان مجرد حصولها فى جوهر العقل الفعال يكفى فى كون النفس عاقلة لها اذ من شأن النفس تحصيل الملكة و من شأنها الرجوع اليه لكان كل نفس عالمة الخ - س ره .

فصل (٨)

(في أن التعلم ليس بتذكر)

هذا القول أي كون العلم تذكراً أقرب إلى الصواب من القول السابق ، و كأنّ المحققين من القائلين بقدم النفوس لمّا عرفوا بطلان قول من قال علم النفس بالمعلومات أمر ذاتي تركوا ذلك ، و زعموا إنها كانت قبل التعلق بالأبدان عالمة بالمعلومات ، و تلك العلوم غير ذاتية لها فلا جرم زالت بسبب استغراقها في تدبير البدن ثم إنّ الأفكار كالتذكرات لتلك العلوم الزائلة فيكون التعلّم تذكّراً .

و ربما احتجوا على هذا الرأي بأن قالوا : التفكر طلب و طلب المجهول المطلق محال ، وإن كان طلب الحاصل أيضاً محالا فإنّ من طلب شيئاً فإذا وجده يعرف إنه الّذي كان طالباً له كالّذي يعرف عبده الآبق إذا وجده بعد إباقه عرف إنه هو ذلك العبد بعينه ، ولو لم تكن العلوم حاصلة قبل الطلب لا يمكن طلبها و اكتسابها فأما إن قلنا إنّ هذه العلوم كانت حاصلة و التفكر تذكّر فلا جرم إذا وجدها الطالب المتفكر لابدّ و أن يعرف إنها الّتي كانت مطلوبة له .

و الجواب إنّ البرهان على حدوث النفس مما سيأتي ، و أما الذي ذكروه فهو شبهة مشهورة مذكورة في أوائل كتب الميزان مع حلّها ، و هو إنّ كل قضية لها موضوع ومحمول ونسبة بينهما فإذا كانت مطلوبة يجب أن لا يكون تصور الطرفين أو تصور النسبة بينهما بل المطلوب هو ايقاع تلك النسبة أو انتزاعها أي الحكم بثبوتها أو لا ثبوتها ؛ فإذا وقعت الفكرة و تأدّت إلى الإذعان بها أو بسلبها عرفنا إنّ المطلوب قد حصل ، فالمطلوب كان معلوماً من وجه التصور و إن كان مجهولا

من وجه التصديق لأنّ أجزائها كانت متصورة معلومة و ليست هي مطلوبة ، والّذي منه مطلوب لم يكن قبل الاكتساب حاصل ، و كذا في باب التصور [1] فإنّ الّذي يكتسب بالطلب و التفكر غير الّذي هو حاصل قبل الطلب فلكل مطلوب علامة فإذا وجده الطلب عرف إنه مطلوبه بتلك العلامة ، و الطالب عرف إنه مطلوبه بتلك العلامة ، و لصاحب الملّخص شبهة قوية في اكتساب التصورات حللنا عقدتها وفككنا إشكالها بتوفيق الله تعالى [2].



(١) فان المطلوب التصوري مجهول بالكنه والذاتيات و معلوم بالوجه و العرضي او مجهول من حيث عرضي من العرضيات و معلوم بعرضي آخر - س ره .

(٢) لعلها هي ان الوجه المعلوم لايكتسب لانه تحصيل الحاصل و الوجه المجهول ايضاً لايكتسب لاستحالة طلب المجهول ، و حلها انهما ليسا شيئين بل شيء واحد معلوم من وجه ومجهول من وجه فمعلومية الوجه المعلوم تصادف الوجه المجهول و مجهوليته هذا تصادف ذاك لكونهما موجودين بوجود واحد ، و هذا مثل أن يقال في شيء كامل من وجه ناقص من وجه انه ليس كذلك لان الوجه الكامل كامل مطلق والوجه الناقص ناقص مطلق فكما ان هذا القول هنا باطل فكذا ذلك هنالك - س ره .

(الطرف الثالث)

✿ (في الكلام في ناحية المعلوم و فيه فصول) ✿

فصل (١)

✿ (في أن المعقولات لا تحل جسماً (١) ولا قوة في جسم بل يحصل) ✿
✿ (لجوهر قائم بنفسه ضرب آخر من الحصول كما اوضحنا سبيله) ✿

فنقول : إنّ المعلوم إذا كان صورة عقلية فلا يمكن أن يدرك بقوة جسمية ولا بقوة في جسم بوجه من الوجوه[٢]، و برهانه إنّ كل قوّة فيجسم فإنّ الصورة الّتي تدركها لا تخلو إما أن تكون حاصلة في ذلك الجسم أو غير حاصلة فيه فإن كانت حاصلة فيه لم تكن صورة عقلية فلم تكن معقولة بل لو كانت مدركة لكانت محسوسة وقد فرضنا إنّها معقولة هذا خلف ، و إن لم تكن حاصلة في ذلك الجسم الّذي كانت القوة المدركة فيه لابدّ و أن يكون لمادة تلك القوة نسبة وضعية إليها، لما ثبت أنّ أفاعيل القوى الجسمانية و انفعالاتها إنما كانت بمشاركة الوضع[٣]

---

(١) هذا و ان قد مضى الا انه كان المقصود في الطرف الثاني تجرد العاقل فكان تجرد المعقول هناك طريقاً الى المقصود بل أحد الطرف و هاهنا نفس المقصود لاطريقاً - س ره .

(٢) اى بالجسم فالمراد بالقوة هنا القوة الانفعالية و بقوة في الجسم القوةالفعلية - س ره .

(٣) ففيما نحن فيه ايضاً الادراك اما انفعال كما هو المشهور و اما فعل كما هو مذهب المصنف قدس سره ، وعلى أى التقديرين لابد من الوضع و الا كان وجود المادة فيها لغواً اذ وجودها لتحصيل الوضع المخصوص بين القوة الفعلية و القوة الانفعالية - س ره .

إذ لو كان لها فعل أو انفعال لا بمشاركة المادة و وضعها لكان وجودها لا في مادة ، فإنّ الوجود قبل الإيجاد و القبول لأنّ كلاً منهما متقوم بأصل الوجود [١] ، فكل قوة حصل لها شيء من حيث نفسها لا من حيث مادّتها لكان لتلك القوة قوام الوجود دون الجسم فكانت مجرّدة ذاتاً و إدراكاً وقد فرضت قوة جسمانية ، فإذن لو كانت مدركة لها لكان لتلك الصورة وضع بالنسبة إلى محل تلك القوة ، فكانت الصورة أيضاً ذات وضع ، و كل صورة ذات وضع فهي منقسمة بالفعل أو بالقوة ولا يخلو إما أن يكون أقسامها متشابهة أو غير متشابهة فإن كانت متشابهة الأقسام فيكون المعقول لم يعقل مرة بل مراراً غير متناهية بالقوة [٢] ، و إن كانت مختلفة الأقسام وجب أن يكون بعضها قائماً مقام الفصول من الصورة التامّة و بعضها قائماً مقام الجنس لأنّ أجزاء الشيء إذا لم يكن أجزاءاً لهويته المقدارية كانت أجزاءاً معنوية لصورة ذاته فكان معنى تلك الصورة متقومة بمعاني مختلفة ، و معنى الذات لا يمكن أن ينقسم إلّا على هذا الوجه بأن يكون من أجناس وفصول لكن قسمة المعاني إذا كانت بإزاء القسمة المقدارية [٣] و هي ليست واجبة أن تكون على جهة واحدة بل يمكن على جهات مختلفة فيمكن أن يكون أجزاء الصورة كيف اتفقت القسمة جنساً و فصلا ، فلنفرض جزئين أوّلا جزءاً جنسياً وجزءاً فصلياً معيّناً ، ثم لنقسم

---

(١) قبلية بالذات فاذا فرض في المادى الايجاد غيرمحتاج الى الوضع لزم الخلف اذ الايجاد محتاج الى الوجود و الوجود محتاج الى المادة لكون المفروض ان القوة جسمانية و المحتاج الى المحتاج الى الشيء محتاج الى ذلك الشيء ـ س ره .

(٢) لان الاجزاء المقدارية متشابهة للكل فى الحد و الاسم فكل جزء معقول كالكل و الاجزاء غير متناهية و الجزء هنا جزئى و الجزئى حامل الطبيعة الكلية فالمعقولات غير متناهية ، وايضاً كل جزء يفرض ففى اقل منه كفاية فى تعقل المعقول فالمعقولات غير متناهية و لفظ بالقوة ابداء التهافت بين المعقولية و القوة ـ س ره .

(٣) هذه القسمة و ان كانت مقابلة للقسمة المقدارية التى هى الشق الاول الا ان القسمة المقدارية قد لزمت من فرض كونها وضعية ـ س ره .

على خلاف القسمة الأولى فإن كان الفصل بعينه ذلك الأول و كذا الجنس فهذا محال ، و إن كان فصل آخر و جنس آخر فحدث للشيء جنس و فصل لم يكونا أولاً و أجزاء قوام الشيء يمتنع أن يكون حصولها بعد ذلك الشيء بل يجب أن يكون قبله قبلية ذاتية و لو كانت القسمة مظهرة لها كاشفة لا محدثة لها ، و القسمة المقدارية غير واقفة عند حدّ فيلزم أن يكون لشيء واحد أجناس وفصول بلا نهاية[١] هذا محال ، ثم كيف يجوز أن يكون صورة هذا الجانب مختصة بأنها جنس و صورة ذلك الجانب بأنها فصل ، و إن كان هذا الاختصاص يحدث بتوهم القسمة فالتوهم أوجب تغيّر صورة الشيء و حقيقته و هذا محال ، و إن كان موجوداً فيجب أن يكون عقلنا شيئين لا شيئاً واحداً ، و السؤال في كل من الشيئين ثابت فيجب أن يكون عقلنا أشياء بلانهاية عند تعقّلنا لشيء واحد ، فيكون للمعقول الواحد مبادىء معقولة بلانهاية ثم كيف يحصل من المعقولين معقول واحد ونحن نعقل طبيعة الجنس بعينها لطبيعة الفصل لأنها من الأجزاء المحمولة بعضها على بعض و الحمل هو الاتحاد في الوجود فكيف يكون الإشارة الحسية إلى أحدهما غير الإشارة إلى الآخر كما هو شأن الأجزاء المتبائنة في الوضع ، فيجب أن تحلّ صورة الفصل و طبيعته إذا حلّت في الجسم حيث تحلّ صورة الجنس و طبيعته ، ألا ترى إنّ فصل السواد و هو قابض للبصر يحلّ في الجسم حيث حلّ السواد فيه فقدبان واتضح إنّ المعقولات الحقيقية لا يمكن أن تكون حالّة في جسم من الأجسام ولا في مادة من المواد الجسمانية .

فإن قلت : أليست حقيقة السواد و البياض[٢] و الحيوان و الشجر و غيرها

---

(١) فيلزم حينئذ ان لايتصور شيء باجزائه لان استحضار مالا نهاية له متصلا محال، و ايضاً لما كانت الاجناس و الفصول متخالفة الحقائق و هي وضعية ذوات ترتيب بالفرض و اختلاف الحال يوجب اختلاف المحل و انقسامه لزم مفاسد قول النظام بالجزء الذي لا يتجزى ـ س ره .

(٢) اشار الى احقاق المعقولية بلفظ الحقيقة و ان المراد تمام الذات المشتركة فافرادهما محسوسة لا الحقيقة ـ س ره .

معقولة لنا ، و هي من الموجودات المادية القابلة للقسمة المقدارية فلزم أن يكون الشيء المنقسم من حيث هو منقسم معقولاً .

قلنا : عروض القسمة المقدارية لها من لوازم وجودها الخارجي بل كونها بحيث يعرض لها القسمة المقدارية بالذات أو بالعرض أو يلزمها إمكان القسمة بأحد الوجهين هو نحو وجودها في الخارج[1]، وأما وجودها العقلي فنحو آخر ليس بحسبه إمكان القسمة الوضعية

و هذا الاشكال إنما يصعب حلّه عند من يرى إنّ التعقل عبارة عن تجريد الماهية عن الزوائد[2] لأنّ بعض الماهيات مما يدخل في حدودها الذاتية الجسمية قبول الانقسام

(١) الى قوله هو نحو وجودها و ذلك لان الكون ليس الا الوجود الا انه النحو الوجودى المادى ـ س ره .

(٢) هذا يحتمل وجهين : احدهما ان التعقل يكون اضافة لكن الى النفس الحقيقية المحلوفة عنها الجهات و الاحياز و الايون و الاوقات و غيرها و يقال ان الحقيقة بهذا الوجه موجودة فى عالم المادة ولا ينالها الحس لان الحس ينال الحقيقة مخلوطة بالغرائب و انما ينالها العقل ، وقد مر فى كلام الشيخ المنقول من المبدء و المعاد ان المخالطة لا تعدم المخالط حقيقة ذاته ، و ثانيهما ان يكون التعقل بحذف بعض الصفات اى العرضية و ابقاء البعض اى الذاتية و انتقاله الى الذهن كما سبق ان ليس معنى تجريد المحسوس هذا والاحتمال الاول يناسب المنكرين للوجود الذهنى و الثانى لاينافى القول بالوجود الذهنى و ان كان يؤل الى الانكار بعد التأمل لان بعض الباقى اذا كان محفوظ المرتبة لم يدخل الذهن بالحقيقة و قد ظهر بما ذكره المصنف قدس سره صعوبة الاشكال على الاحتمالين اذ من ذاتيات هذه الحقائق قبول الابعاد ومن لوازمها قبول القسمة بالذات او بالعرض و الذاتى لايتخلف ، وايضاً هذا الاشكال يصعب على من يقول الكلية والجزئية بنحوى الادراك لا بتفاوت فى المدرك فكلية انما للتصر الاضافى و ظهر سهولة دفعه على طريقة المصنف قدس سره لان المعقول والحقيقة بذلك الوجه انما هو فى عالم الابداع المنفصل او المتصل و ليس هنا الا بنحو الكثرة و الاحتفاف بالاجانب و الغرائب ، و قد مر ان التجريد طى بساط هذا الوجود فى وجود آخر صورى نورى يبدل الارض غير الارض و يطوى السماء ومفاهيم الجوهر و القابل للابعاد وغيرها غير محمولة هنا بالحمل الشايع بل بالاولى فقط وانما يحمل بالحقيقة على انفس تلك المفاهيم كما صرح به فى قوله فيحمل على تلك الماهية الخ و ادلة الوجود الذهنى لا تقتضى ازيد من هذا و اما مصحح صدقها هناك فجامعية ذلك الوجودى النورى لوجودات مادونه ـ س ره .

المقداري كالحيوان و الفلك و غيرهما ، فإذا جرّدت عن الزوائد و العوارض بقي لها كونها منقسمة بالفعل أو بالقوة القريبة لأنّ ذاتيّ ماهية الشيء لا ينفك عنها بحسب أنحاء وجودها الخارجي و العقلي فيقوى الإشكال و يعسر الانحلال .

و أما على طريقتنا فإنّ ماهية الشيء عبارة عن مفهومها و معناها ، فمعنى الجسمية مثلا مفهوم قولنا جوهر قابل للأبعاد ، و له وجود في الخارج ، و وجود في العقل ، فإذا وجدت معنى الجسمية في العقل يوجد بوجود آخر غير هذا الوجود و ذلك الوجود حامل للمفهوم من الجسمية بحيث هو هو فيحمل على تلك الماهية إنها ماهية كذا حملا أوّليا ، ولكن لا يصدق على ذلك الوجود العقلي إنه قابل للأبعاد ، وإنّه قابل للانقسام المقداري ، و كذا السواد ماهيته عبارة عن مفهوم اللون القابض للبصر فإذا وجدت ماهيته في المادة الجسمية يترتّب عليه أثر الوجود ، وإذا وجدت ماهيته في العقل يكون لها نحو آخر من الوجود حامل لمفهومها ومعناها ، ومفهوم اللونية و القبض للبصر غير تحققهما بالفعل و وجودهما هذا الوجود المكشوف لكل أحد بل وجوداً عقلياً لو حضر ذلك الوجود لعاقل أو عنده لأدرك منه معنى اللون القابض للبصر من غير أن يعقل فيه هذا الفعل الخارجي (١) ، وبالجملة للأشياء وجودات متفاوتة بالذات و الهوية مع كونها واحدة المعنى و الماهية ، قد ساقنا إلى العلم بتعدّد أنحاء الوجودات إدراكاتنا للحقائق و الماهيات كالإنسان مثلا تارة بنحو الإحساس و تارة بالتخيل و طوراً بالتعقّل فعلمنا إنّ لماهية واحدة أطواراً من الوجود بعضها مادي و بعضها عقلي صرف و بعضها متوسط بينهما .

---

(١) اى بل يكون وجوداً عقلياً عطف على قوله يكون لها نحو آخر و الترقى باعتبار ان النحو الاخر من الوجود يحتمل ان لا يكون عقلياً كذا و كذا - س ره .

فصل (٢)

✿ (في أن الحواس لاتعلم ان للمحسوس وجوداً بل هذا شأن العقل) ✿

إنّ الإدراكات الحسية يلزمها انفعال آلات الحواس وحصول صور المحسوسات سواءٌ كانت في الآلات الحواس كما هو المشهور و عليه الجمهور أو عند النفس بواسطة مظهريتها كما هو الحق فهو إنمايكون بسبب استعداد مادة الحاسّة له ، فإنّ لامسة أيدينا مثلا إنّما تحسّ بالحرارة و تتأثر عنها للاستعداد الّذي هو فيها ، و البصر إنمايقع فيه الإحساس بصورة المبصر للاستعداد الّذي هوفيه ، و السمع إنما يحصل فيه الصوت للاستعداد الّذي هوفيه ، و ليس للحواس إلّا الإحساس فقط وهوحصول صورة المحسوس فيها أو في النفس بواسطة استعمالها ، فالحواس أو النفس الحسّاسة بما هي حساسة ليس لها علم بأنّ المحسوس وجوداً في الخارج [1] إنما ذلك ممّا يعرف بطريق التجربة فهو شأن العقل أو النفس المتفكر و ليس شأن الحس ولا الخيال[2] ، والدليل على صحة ماذكرناه إنّ المجنون مثلاقد تحصل في حسه المشترك صوريراها فيه ولا يكون لها وجود من خارج ، ويقول ما هذه المبصرات الّتي أراها،

---

(١) اى الخارج الذى هو عالم الطبيعة و المواد ولا بانه ليس له وجود فى المواد فى مثل المبرسم و النائم و المغمى عليه و السكران بل وجوده انما هو فيهم و فى بعض المواضع له وجود الطف و اعلى مما فى المواد كما للانبياء و الاولياء و هو فى الخارج بمعنى آخر كيف و هو خارجي بخارجية النفس التى هو لها و ان قلنا انه ليس فى الخارج كان معناه ليس فى الهيولى لجلالته ، والدليل على ان الحاكم بهذا او ذاك هو العقل ان السالك المرتاض مع انه كامل العقل صحيح المزاج لا يتمكن من أن يعلم فى الاغلب ان مايراه او يسمعه و بالجملة يحسه موجود فى المادة اولا فى المادة بل لابد أن يرجع الى البرهان أو يعرضه على العارف العالم بالحقائق و من هنا قال الشيخ العربي لا أعظم الينا مما فى الكون من التباس الخيال بالحس - س ره .

(٢) بل بنحو الاولية - س ره .

و يقول إني أرى فلاناً و كذا و كذا ، و يجزم بأنّ ما رآه كما رآه فهي بالحقيقة موجودة في حقه كما وجدت للإنسان سائر الصور الحسية لكن لمّا لم يكن له عقل يميزها و يعلم أن لا وجود لها من خارج توهم إنّ تلك الصور موجودة في الخارج كما هي مرئيّة له ، و كذلك النائم يرى عند منامه بحسّه المشترك بل بخياله أشياء لا حقيقة لها في الخارج من المبصرات و المسموعات و غيرهما فيرى و يسمع و يشمّ و يذوق و يلمس و يجزم بأنه يشاهدها بالحقيقة ، و سبب ذلك وجود صور تلك الأشياء في قوة خياله و حسه المشترك و هي في النوم كما هي عند اليقظة ، و لتعطل القوة العقلية عن التدبّر و الفكر فيما يراه إنه من أيّ قبيل ، و كذلك إذا تأثّرت أيدينا مثلاً عن حرارة وردت عليها من خارج أوحصلت لها بسبب داخلي لسوء مزاج حارّ فأحست بها لا يكون لها إلّا الاحساس فامّا أن يعلم إنّ هذه الحرارة لابدّ أن يكون في جسم حارّ خارجاً كان أو داخلا فذلك للعقل بقوته الفكرية ، و كذلك إذا حملت شيئاً ثقيلا فانما تحس بالثقل و تنفعل عن الثقل فقط ، و أمّا أنّ هذه الكيفية قد حصلت بسبب جسم ثقيل في الخارج (١) فذلك ليس إدراكه بالحس ولا بالنفس في ذاتها بل بضرب من التجربة ، و من هذا المقام يتنبّه اللبيب بأنّ للنفس نشأة أخرى غير عالم الأجسام المادية يوجد فيها الأشياء الادراكية الصورية من غير أن يكون لها مادة جسمانية حاملة لصورها و كيفياتها ، و نعم العون على اثبات ذلك العالم ما حقّقناه في مباحث الكيفيات المحسوسة إنّ الموجودة من تلك الكيفيات في القوى الحسية ليست إيّاها بل من جنس آخر من الكيفيات هي الكيفيات النفسانية فالمسموعات و المبصرات أو الملموسات وغيرها كلّها كيفيات محسوسة (٢)

---

(١) او بسبب سوء مزاج كما في الكابوس ـ س ره .

(٢) اى من حيث هي آلات لحاظ لما في المواد فكونها كيفيات محسوسة من وجهين احدهما من حيث الحكاية و هذا متعلق بالمحسوسات بالذات وثانيهما من حيث نفس المحكى وهذا متعلق بالمحسوس بالعرض والنفسانية من وجه واحد وهو من حيث نفس المحسوسات بالذات ـ س ره .

حكاية[١]،وهي نفسانية حقيقة كما إنّ الصور العقلية من الجواهر المادية كالإنسان والفرس و الفلك والكوكب و الماء والنار هي إنسان وفرس و فلك و كوكب و ماء و نارحكاية ، و هي جواهر عقلية متحدة بالعقل بالفعل حقيقة [٢] ، و هذه الأحكام و أشباهها من عجائب معرفة النفس الآدمية و علم المعاد كما نحن بصدد بيانه من ذي قبل إنشاء الله تعالى .

فصل (٣)

✿ (في اقسام العلوم) ✿

لمّا كان حقيقة العلم عندنا راجعة إلى الوجود الصوري [٣] ، و الوجود على ثلاثة أقسام [٤] . تامّ و مكتنف و ناقص .

الأول التام و هو عالم العقول المحضة [٥] ، و هي الصور المفارقة عن الأبعاد و الأجرام و المواد .

---

(١) معنى كونها حكاية الوجود دون حقيقته كونها ضعيفة الوجود مشوبة بالعدم قبال الوجود المنزه عنه نسبة ـ ط مد .

(٢) يعني انها من حيث النظر الى انفسها و حقائقها لا من حيث أنها أظلال و حكايات عادونها أجل من أن تكون انساناً و فرساً الخ بل أجل من أن تكون جواهر بناءاً على ان لا ماهية للعقول ـ س ره .

(٣) الاولى ان يقرء اللام مكسورة للتعليل و يحتمل ان يكون « لما » هي « لما » الرابطة و يكون جوابها مفهوماً من قوله المقدم في انقسام العلوم ـ س ره .

(٤) قد تقدم ان الحق كون العلم الحسي و الخيالي و الوهمي جميعاً نوعاً واحداً فالنشأة العلمية نشأتان ـ ط مد .

(٥) انما لم يعرف اقسام الوجود او اقسام العلم اكتفاءاً بتعريف اقسام العلماء فيما بعد ـ س ره .

و الثاني المكتفي وهوعالم النفوس الحيوانية ، وهي الصور المثالية والأشباح المجردة [١] .

و الثالث الناقص وهو عالم الصور القائمة بالمواد و المتعلقة بها ، وهي الصور الحسية ، و أما نفس المواد الجسمية المستحيلة المتجددة فهي لاستغراقها في الأعدام و الإمكانات و الظلمات لا يستأهل للمعلومية [٢] ولوقوع اسم الوجود عليها كالزمان و الحركة ، و لما حققناه أن لاوجود لشيء منها إلاّ في آن واحد ، و الآنات وجودها بالقوة ، و كل مالا وجود لشخص منه إلّا في آن واحد و هي الأجسام والجسمانيات المادية السائلة الزائلة في كلّ آن المختص حدوثها بآن واحد مع زوالها في سائر الآنات و الأوقات فإطلاق الوجود عليها بضرب من التجوز و التشبيه [٣]، و يصح إطلاق سلب الوجود عليها كما هوشأن المجاز و علامته ، و إليه أشار أفلاطون بقوله ما الشيء الكائن ولا وجود له ، و ما الشيء الموجود ولا كون له لأنه عني بالأول الماديات و بالثاني المفارقات ، و بالجملة العوالم في التحقيق ثلاثة ، كل منها قسم

---

(١) المراد بالنفوس الحيوانية النفوس بعد قطع التعلق عن الابدان الدنيوية ففى الاخرة لا استكمال لا للنفوس ولا للاشباح و اما النفوس بما هى متعلقة بالابدان الدنيوية فهى داخلة فى الثالث - س ره .

(٢) اى الاجسام ، ان قلت : الصور العلمية على القواعد المقررة ينبغى أن تكون وجودها لانفسها لا للمواد فكيف يكون الصور القائمة بالمواد وهى ثالثة الاقسام علماً فعدم الاستيهال للمعلومية لا يختص بنفس المواد الجسمية المستحيلة ، واما حديث التبعية للصور المثالية المعلقة و المثال النورى كما قال فى الالهيات وسيشير اليه بعد اسطر فيشلمهما .

قلت : عدها من العلم لعله لشدة قربها من افق الصور المحسوسات بالذات التى هى علوم و معلومات بالذات و ذلك لحاجتها الى اوضاع مواد المحسوسات التى بالعرض - س ره .

(٣) أى اطلاق الوجود الصورى النورى لا مطلقه و القرينة عليه قوله بمعنى الصورة العلمية و قوله ولو عدها احد اربعة نظراً الى اعتبار الوجود - س ره .

من العلم بمعني الصورة العلمية ؛ ولو عدّها أحد أربعة نظراً إلى اعتبار الوجود في هذا العالم كما فعلها بعض الصوفية [١] حيث عدوّها من الحضرات الخمسة الإلهية أعني حضرة الذات ، و حضرة الأسماء ، و حضرة الصفات ، و حضرة الأفعال ، و حضرة الآثار ، فلا مشاحة في ذلك بشرط أن يعلم أنها ضعيفة الوجود بحيث لا يكون صورة علمية ولا حقيقة معلومة بذاتها بل بالتبع .

فعلى هذا يمكن أن يقال المدركات الإمكانية على أربعة أقسام : أحدها تام الوجود و المعلومية و هي العقول و المعقولات بالفعل [٢] ، و هي لشدة وجودها و نوريتها وصفائها برئية عن الأجسام والأشباح والأعداد ، وهي مع كثرتها ووفورها يوجد بوجود واحد جمعي لا مباينة بين حقائقها إذ كلها مستغرقة في بحار الإلهية ، و إليها أشار بقوله تعالى : ما لا تبصرون ، و لفظ العنصر في كلام الأوائل إشارة إلى هذا العالم ،

و ثانيها عالم النفوس الفلكية و الأشباح المجردة و المثل المقدارية [٣] ، و هي مكتفية بذاتها و بمباديها العقلية إذ بواسطة اتصالها بعالم الصور الإلهية التامّة الوجود ينجبر نقصاناتها و ينخرط معها .

و ثالثها عالم النفوس الحسية و الملكوت الأسفل و جميع الصور المحسوسة بالفعل المدركة بواسطة المشاعر و الآلات ، هي أيضاً من الملكوت الأسفل ، و هي ناقصة الوجود ما دامت كذلك إلّا أن يرتفع من هذا العالم ويتجرد إلى عالم الأشباح المجردة بتبعية ارتقاء النفس الإنسانية إليها .

---

(١) تنظير لجعله من الوجود لجعلهم اياها من الحضرات الالهية و منصات الظهور و المراد بالاثار هذه الوجودات المتشتة المادية - س ره .

(٢) سواء كانت معقولاتنا او معقولات غيرنا - س ره .

(٣) الاول اشارة الى منهب المشائين فان الصور عندهم منطبعة فى النفوس المنطبعة و الثانى الى منهب الاشراقيين فانها عندهم قائمة بذواتها و هى عالم المثال - س ره .

و رابعها عالم المواد الجسمانية و صورها السائلة الزائلة المستحيلة الكائنة الفاسدة ، و هي في الموجودية ما بين القوة و الفعل و الثبات و الدثور لأنّ ثباتها عين الدثور و اجتماعها عين الافتراق .

و لمّا كانت الحكمة في الإيجاد : المعرفة والعلم ، و العلماء بحسب الاحتمال العقلي ثلاثة أقسام .

أحدها تامّ في كماله بحسب الفطرة كالعقول المفارقة .

و ثانيها مستكف يحتاج إلى التكميل و لكن لا يحتاج إلى أمور زائدة و مكمّل من خارج كالنفوس الفلكية ، و من هذا القسم نفوس الأنبياء عليهم السلام بحسب الفطرة و لكن بعد الاستكمال ربما صاروا من القسم الأول .

و ثالثها ناقصة بحسب الفطرة يحتاج في التكميل إلى أمور خارجة عن ذاتها من إنزال الكتب و الرسل و غيرهما أوجد الله سبحانه جميع هذه الأقسام توفية للإفاضة و تكميلاً للاقسام المحتملة عند العقل ، وقد أشار إلى هذه الأقسام بقوله تعالى:والصافّات صفاً فالزاجرات زجراً فالتاليات ذكراً ، وبقوله تعالى:والسابحات سبحاً فالسابقات سبقاً فالمدبّرات أمراً ، و يحتمل أن يكون الترتيب في الآية[1] الثانية على عكس الترتيب في الأولى أي من المسبب إلى السبب بأن يكون السابحات إشارة إلى عالم الأفلاك كما في قوله تعالى: كل في فلك يسبحون ، والسابقات إلى نفوسها و المدبّرات أمراً إلى عقولها الّتي هي من عالم الأمر الموجودة بأمر الله و قوله كن بل هي نفس الأمر الوارد منه تعالى و لك أن تقول العالم عالمان عالم المجرّدات العقليّة والنفسيّة ، وعالم الأجسام النوريّة والظلمانيّة ، ولمّا كان عالم المجردات

---

(١) و الاحتمال الاخران يكون السابحات اشارة الى العقول و السابقات الى النفوس الكلية من الافلاك و المدبرات الى نفوسها المنطبعة لان العقول أجل من تدبير الكائنات بان يكون الامر هو الامر العام و ذلك كما يقال فى اصطلاح الاشراقيين للعقل النور القاهر ، و للنفس النور المدبر ، أوالسابحات الاعيان الثابتات فى المرتبة العلمية و السابقات العقول و المدبرات مطلق الافلاك ، اجسامها و نفوسها - س ره .

هو عالم العلم والحياة أوجدالله تعالى فيه بإزاء كلّ ما في عالم الأجسام صورة إدراكية عقليّة أوخيالية هي حياته ومرآة مشاهدته (١) ، وإليهما أشير في الكتاب الالهي ولمن خاف مقام ربّه جنّتان » ولهذا قال أفلاطون الشريف: العالم عالمان عالم العقل و فيه المثل العقلية ، و عالم الحسّ و فيه الأشباح الحسية ، و يسمّى العالم الأوّل كليس ، والعالم الثاني كأيس . ونقل أيضاً أنّ للأفلاطون كان تعليمان تعليم كليس وتعليم كأيس ، و الأوّل تعليمه للمعقليات من طريق الرياضة و التحدّس و الثاني تعليمه إيّاها من طريق الافادة والاستفادة الفكريتين ، وليسية ذلك العالم (٢) إشارة إلى عدم ظهوره على الحواس كما إنّ أيسية الصور المثالية من جهة ظهورها على الحواس الباطنة وإلّا فوجود عالم العقل أصل سائر الوجودات ومقوّمها و فاعلها و غايتها وإنّما خفيت مشاهدتها على الانسان لفرط ظهورها واحتجابنا عنها لشواغل المواد ، و يحتمل أن يكون إشارة إلى وحدة ذلك العالم و بساطة مافيه و كثرة هذا العالم بحسب الأعداد الشخصية . و ليعلم أنّ المثل النورية الأفلاطونية جواهر

---

(١) اى ما به انكشافه و اما المرآت بمعنى آلة اللحاظ لشيء آخر فالامر بالعكس اذ الماديات و الصوريات الطبيعية ينبغى ان تكون مرآتى لحاظ المجردات و الكليات العقلية و المحتنون بالجزئيات الطبيعية لما جعلوا الكليات و الخياليات مرائى الجزئيات الطبيعية كانت عندهم ضعيفة الوجود مع انها قوية الوجود فى انفسها و كيف ولها وجودات مبسوطة و وحدات جمعية و غير ذلك - س ره .

(٢) بل اطلق التشبيه بالليسية على المرتبة الاحدية فى الشعر الفارسي :

این نیست که هست مینماید بگذار ✿ و آن هست که نیست مینماید بطلب

و حاصل توجيهه قدس سره ان المراد بالليسية عدم الوجود الرابطى من ذلك العالم لنا بما نحن طبيعيون و هنا توجيه آخر و هو ان يكون اشارة الى عدم وجوده مطلقا اذ هو مندك الانية لا وجود له بل موجود بوجود الله كنا حروفاً عاليات لم نقل :

از وجود خود چونی گشتم تهی ✿ نیست از غیر خدایم آگهی

كما ان ايسية الصور المثالية هى ايسيتها المعلومة من خارج فان الايس فى كلام افلاطون ناظر الى عالم الحس - س ره .

في ذاتها و وجودها و هي أصل جواهر هذا العالم و ماهياتها ، و هي حقائق هذه المحسوسات المادية ، و الّذي يفيد اثباتها بل اثبات الأشباح المعلقة جميعاً غير الّذي سبق منّا ذكره في باب اثبات المثل الأفلاطونية هو إنه لا شبهة(١) في أنّ في العالم شيئاً محسوساً كالإنسان متلامع مادته وعوارضه المخصوصة وهذا هو الإنسان الطبيعي، وقد ثبت إنّ له وجوداً في الخيال مع مقداره و شكله وخصوصيته على وجه شخصي و إن لم يكن مادته موجودة في الخارج ، و ثبت أيضاً إنّ للعقل أن يدرك الإنسان بجميع ما فيه من الجوهرية و الأعضاء و الأشكال و الأوصاف اللازمة والمفارقة(٢) لكن على وجه المعقولية بحيث يحتمل الاشتراك بين كثيرين من نوعه مع نوع

---

(١) قد اوردنا على الوجوه المذكورة في بحث المثل ان غاية ما تفيده صدق كل من مفاهيم الانسان و الفرس و غيرهما على موجود مجرد عقلي و اما كون هذه المفاهيم ماهيات حقيقية بالنسبة الى ما تصدق عليه حتى يكون الموجود المجرد الذى يصدق عليه الانسان فرداً عقلياً له مثلا فغير لازم والاشكال بعينه وارد على هذا الوجه المذكور هاهنا فليراجع تفصيل ما اوردناه هناك - ط مد ظله.

(٢) المراد بالوصف ما يشمل الوصف الذاتي كما يقال الوصف العنواني اما عين ذات الموضوع او جزؤه اوخارج منه ، و باللازم مالا ينفك عن الشيء مقوماً كان او عارضاً و ذلك لان التعريف بالاجزاء الخارجية و ان كان جائزاً الا ان المتعارف هو التعريف بالاجزاء العقلية ولم يذكر منها الا الجوهرية و قوله الاعضاء و الاشكال اشارة الى ما قال في سفر النفس من صعوبة ادراك الكلى اذ لابدان لا يحذف منه شيء من ذاتياته و لوازمه كما قيل : « شيرى دم و سرواشكم كه ديد » فالانسان المعقول له بصروعين في مقام ذاته المنزهة هما علمه الحضورى بكل شيء دونه و منها المبصرات وله سمع واذن فيه وهما علمه الحضورى بكل شيء ومنها المسموعات وهكذا حتى المتخيلات والموهومات وله يوهى قدرته النافذة و له بصروعين في مقام وجوده المشبه و هما كل الابصار وكل الاعين و قس عليهما الباقي و لكن بشرط ان يلاحظ هذه الابصار و القوى الاخرى متصلة بالعقل و المعقول متدلية به - س ره .

أوصافه، ولا حاجة في التعقل إلى تجريد ماهيته عن ماهية العوارض بأن يحذف منها ماعداها[١]، وإن كان ذلك أيضاً ميسّراً لكنّ الواجب في التعقل هو التجريد عن نحو هذا الوجود الوضعي الّذي لابدّ أن يكون في جهة من جهات هذا العالم المادي، فثبت إنّ للإنسان وجوداً في الطبيعة المادية و هو لا يكون بذلك الاعتبار معقولا ولا محسوساً، و وجوداً في الحس المشترك و الخيال و هو بهذا الاعتبار محسوس ألبتة لا يمكن غير هذا، و وجوداً في العقل و هو بذلك الاعتبار معقول بالفعل لا يمكن غير ذلك، ثم لما ظهر لك بالبرهان القطعي إنّ وجود المحسوس بما هو محسوس هو بعينه حسّ و حاسّ، و كذا المعقول بالفعل وجوده بعينه وجود الجوهر العقلي، و يتحد العاقل و المعقول، و علم أيضاً إنّ العاقل جوهر مفارق بالفعل فالمعقول كذلك، و لذا الكلام في الصور المحسوسة الموجودة في عالم الخيال هي بعينها عين القوة الخيالية، و هي لا محالة جوهر، و المتحد في الوجود مع الجوهر جوهر فللإنسان مثال جوهري قائم بنفسه في عالم الأشباح، و مثال عقلي جوهري قائم بذاته في عـالم العقول، و هكذا الأمر في كل موجود طبيعي من الموجودات الطبيعية له ثلاث وجودات[٢]: أحدها عقلي، و ثانيها مثالي، وثالثها مادي، واعلم أنّ الوجود العقلي من كل نوع لايمكن أن يكون إلّا واحداً غير متعدد، وذلك لأنّ الحقيقة إذا كانت لها حدّ واحد نوعي فلا يمكن تعددها إلّا من جهة المادة أو من جهة

---

(١) اذ قد مران مقارنة العوارض كلياتها لا تمنع المعقولية و ان تيسر حذفها ايضاً بمقتضى العروض - س ره.

(٢) و الحاصل ان عالم الابداع و عالم الانشاء و الاختراع ليسا بعيدين عنك و ان كنت تشاهدهما عن بعد ولست الا اياهما ولا يبقى لك ولا يبقى بك الا هما سيما الاخير و هو العقل و المعقول و ان كنت فى ريب مما تلوناه عليك فتفطن بوجود المعقولات وسعة ذلك الوجود و وحدته الجمعية و نوريته وانارته الحقائق الخارجية ولاتقصر نظرك على مفاهيمها - س ره.

أسباب خارجية اتفاقية ، وأما الوجودان الآخران فيجوز فيهما كثرة الأعدادمن نوع واحد سواء كان من جهة انفعالات المادة القابلة كما في الصور الطبيعيّة أو بواسطة جهات فعلية كما في الادراكية التي يحفظها الخيال ، فكل صورة من نوع واحد كالإنسان إذا جرّدت عن هذا الوجود وعن التمثل الخيالي أيضاً فبلغت إلى عالم العقل ووصل أثرها هناك ، فإذا جرّدت صورة أخرى من نوعها حتى بلغت في التجرد إلى ذلك المقام لم يكن وجودها هناك غير وجود الأولى ولا الأثر منها فيه غير ذلك الأثر ، وهكذا في غيرهما من نوعها سابقاً أو لاحقاً و إن كان ألف ألف صورة في هذا المقام ، فظهر من هذا البيان البرهاني إنّ لكل نوع طبيعي في هذا العالم سواء كان متكثر الأفراد الغير المحصورة أو كان نوعاً محصوراً في شخص صورة عقلية قائمة بذاتها في العالم العقلي الرباني كما هو رأي أفلاطون الإلهي ، ولا أظن أحداً في هذه الأعصار الطويلة بعد ذلك العظيم و من يحذ وحذوه بلغ إلى فهم غرضه وغورمرامه باليقين البرهاني إلّا واحد من الفقراء الخاملين المنزوين .

خاتمه : البحث في شرح ألفاظ مستعملة في هذا الباب متقاربة المفهوم يظنّ بها إنّها مترادفة وهي كثيرة :

منها الادراك و هو اللقاء و الوصول ، فالقوّة العاقلة إذا وصلت إلى ماهيّة المعقول و حصّلتها كان ذلك إدراكاً لها من هذه الجهة ، فالمعنى المقصود منه في الحكمة مطابق للمعنى اللغوي [1] بل الادراك و اللقاء الحقيقي لا يكون إلّا هذا اللقاء أي الادراك العلمي ، وأمّا اللقاء الجسماني فليس هو بلقاء في الحقيقة ، وقوله

(١) و لهذا قلنا ان ليس مسئلة بسيط الحقيقة كل الوجودات بنحو ابسط و اعلى الامسئلة العلم لان الادراك ليس الا الوجدان والنيل ووجدان ذلك الوجود النورى للوجودات النورية هو العلم لكنها مجازات حكمية لان اللقاء الجسمانى ليس لقاءاً حقيقياً اذ اللقاء و الوصول في الاجسام و الجسمانيات انما هما باطرافها وبظواهرها و لذا يسمى هذا العالم عند العرفاء فوق الفرق فالدرك الجسمانى ليس دركاً حقيقيا بخلاف الوصول العقلى و الادراك العقلى - س ره .

تعالى : قال أصحاب موسى إنّا لمدركون ، و قولهم أدرك الغلام و أدركت الجارية إذا بلغا ، وأدركت الثمرة كلّها حقائق لغوية لكنّها مجازات حكميّة سيّما على القول باتّحاد العاقل والمعقول .

ومنها الشعور وهو إدراك بغير استثبات ، وهو أوّل مراتب وصول العلم إلى القوّة العاقلة و كأنّه إدراك متزلزل ، ولهذا لا يقال في حق الله إنّه يشعر بكذا .

و منها التصوّر إذا حصل وقوف القوّة العاقلة على المعنى و إدراكه بتمامه فذلك هو التصوّر ، ولفظ التصوّر مشتق من الصورة وهي عند العامّة من الناس إنها موضوعة للماهيّة الجسمانيّة الحاصلة للجسم المشكل ، وعند الحكماء موضوعة لعدّة معان لكنّها مشتركة في معنى واحد هو ما به يصير الشيء بالفعل هو ذلك الأمر ، و كذلك الصور العلميّة للأشياء فإنّها هي بعينها حقائقها وماهيّاتها كما عرفت .

ومنها الحفظ فإذا حصلت الصور في العقل وتأكّدت واستحكمت وصارت بحيث لوزالت لتمكّنت القوّة العاقلة من استرجاعها واستعوادها سمّيت تلك الحالة حفظاً . واعلم أنّ نسبة الحفظ إلى الإدراك كنسبة الفعل إلى القبول ، فمبدأ الحفظ يغاير مبدأ القبول مغايرة الذاتين أو مغايرة الدرجتين لذات واحدة ، والثاني أولى ، فإنّ مبادي آثار النفس وصفاتها ترجع إلى حقيقة واحدة .

وقيل : لما كان الحفظ مشعراً بالتأكّد بعد الضعف لاجرم لايسمّى علم واجب الوجود تعالى حفظاً ، ولأنّه إنّما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله ، و لمّا كان ذلك في علم الله تعالى محالا لاجرم لايسمّى علمه حفظاً .

أقول : هذا القول لا يخلو عن تعسّف أمّا أنّ علمه تعالى لا يسمّى بالحفظ فغير مسلّم ، والمستند قوله تعالى: ولايؤوده حفظهما وهو السميع العليم ، وقوله : إنّا نحن نزّلنا الذكر وإنّا له لحافظون ، وقوله إنّه حفيظ عليم .

لا يقال : ليس الكلام في أنّ إطلاق الحفظ عليه لم يمكن بل في أنّ إطلاق الحفظ على علمه هل وقع أم لا فلعله يعلم بصفة أو قوّة ويحفظها بصفة أو قوّة أخرى .

لأنانقول : علمه تعالى بعينه قدرته ، وسيأتي إنّ العالم كلّه صورة علمه التام

كما إنّه صورة قدرته النافذة في كلّ شيء ، فذاته الّتي هي عين علمه حفيظ على كلّ شيء ، ومراتب علومه التفصيلية يحفظ بعضها بعضاً لأنّ علومه فعلية لا انفعالية ، وأمّا إشعار مفهوم الحفظ بالتأكّد بعد الضعف فغير معلوم إلّا في بعض المواد الجزئيّة، وأمّا استدلاله بأنّه إنّما يحتاج إلى الحفظ فيما يجوز زواله إن أراد بالجواز الإمكان الوقوعي فالحصر ممنوع ، و إن أراد به الامكان الذاتي فلا يستلزم ذلك عدم جواز اطلاقه على علم الله التفصيلي الزائد على ذاته الثابت في قلمه الأعلى واللوح المحفوظ والمراد بما في اللوح المحفوظ هو صور علم الله المحفوظة عن النسخ والزوال بحفظ الله إيّاها وإدامته لها .

و منها الذكر و هو إنّ الصورة المحفوظة إذا زالت عن القوّة العاقلة فاذا حاول الذهن استرجاعها فتلك المحاولة هو التذكر ، وعند الحكماء لابدّ في التذكّر من وجود جوهر عقلي فيه جميع المعقولات وهو خزانة للقوّة العاقلة الانسانيّة ، و اختلفوا في أنّ ذاته منفصلة عن ذات النفس الانسانيّة أو متّصلة اتّصالا عقلياً احتجبت عنه النفس إمّا بسبب اشتغالها بعالم الحسّ أو لعدم خروجها من القوّة إلى الفعل في باب العقل و المعقول ، وقد أشرنا إلى لمعة من هذا المقام .

وقد تحيّر بعض الأكياس كالامام الرازي وغيره في باب التذكر فقال : إنّ في التذكر سرّاً لايعلمه إلّا الله ، وهو إنّه عبارة عن طلب رجوع تلك الصورة المنمحية الزائلة فتلك الصورة إن كانت مشعوراً بها فهي حاضرة حاصلة و الحاصل لا يمكن تحصيله ، و إن لم يكن مشعوراً بها فلا يمكن استرجاعها لأنّ طلب ما لا يكون متصوّراً محال ، فعلى كلا التقديرين التذكر الّذي بمعنى الاسترجاع ممتنع مع أنّا نجد من أنفسنا إنّا قد نطلبها ونسترجعها ، قال : وهذه الأسرار إذا توغّل العاقل فيها عرف إنّه لايعرف كنهها مع أنّها من أظهر الأشياء فكيف فيما هو من أخفاها .

أقول : منشأ تحير هؤلاء القوم في مثل هذه المطالب إنّما هو لأجل عدم تحقيقهم أمر الوجود الّذي هو أظهر الأشياء ، وعند هذا الرجل إنّه مفهوم عقلي من المعقولات الثانية ولا يكون شيء منها أشدّ و شيء أضعف ، ولا أيضاً إنّ لشيء

واحد أنحاء من الوجود بعضها أقوى من بعض ، و كذا العلم الّذي هو من باب الوجود لا من باب النسب واعلم أنّ هذه الشبهة مع أنّها على الطريقة الّتي أخترناه من أنّ الإدراك العقلي إنّما يكون باتّحاد النفس بالعقل الفعّال الّذي هو صورة الموجودات أو وجدت فيه صور الموجودات أصعب انحلالا[1] لكن مع ذلك منحلّة بفضل الله تعالى ، وهو إنّ النفس ذات مقامات متعدّدة و نشئات مختلفة نشأة الحس، نشأة الخيال، و نشأة العقل وهذه النفوس أيضاً متفاوتة قوّة وضعفاً و كمالاً و نقصاً ، وأقوى النفوس مالا يشغله نشأة عن نشأة وبعضها دون ذلك ، وبعضها في الدناءة بحيث لايحضرها بالفعل إلّا نشأة الحس مع ما يصحبها من نشأة الخيال شيء ضعيف خيالي فضلا عن حضور معقول من الصور ، فاذا تقرر هذا فنقول : إنّ النفس المتوسّطة في القوّة والكمال إذا اتصلت بعالم العقل خرجت عن نشأة الحس ودبّرت البدن ببعض قواها الطبيعية ، وإذا رجعت إلى عالم الحس غابت عن نشأتها العقلية و يبقى معها شيء كخيال ضعيف منها[2] ، و بذلك الخيال الضعيف مع بقاء ملكة الاسترجاع و استعداد الاتصال يمكنها التذكر لما تجلّى لها من حقيقة ذاتها و تمام جوهرها العقلي ، و قوله : إن لم يكن الصورة الّتي يريد استرجاعها متصورة لم يمكن استرجاعها إن أراد بعدم تصورها كونها غير متصورة لا بالكنه ولا بوجه الحكاية ولا حصلت أيضاً القوة الاستعدادية القريبة لحصولها فمسلّم إنّ مثلها غير ممكن الاسترجاع لها ، و ليس الكلام في مثلها ، وإن أراد بذلك كونها متصورة بالكنه و إن تصورت بوجه التخيل و التمثل و قد حصلت لها ملكة المراجعة إلى الخزانة فغير مسلم ، و هذا القائل إنما صعب عليه تحقيق هذا المقام و أمثاله بناءاً على أنه اعتقد إنّ اكتساب التصورات مطلقاً مستحيل سواء كان

---

(١) فان الزوال كيف يكون فضلا عن الاسترجاع ولاحالة انتظارية للعقل الفعال و حكم احد المتحدين حكم الاخر - س ره .

(٢) كما من تعقل نور الانوار و نور القهار كخيال النور الشمسي ومن الوحدة والبساطة كخيال النقطة و من الحيطة و السعة كخيال المنبسط الكمي و هكذا يمكن ان يقال المعقولات حاضرة فى العقل البسيط يريد ان يسترجعها الى العقل التفصيلي و يصورها فى الخيال و الحس - س ره .

أولاً و بالتفكر أو ثانياً و بالتذكر بناءاً على شبهة مغالطية له زعمها حجة برهانية ، و نحن قد فككنا عقدة ذلك الإعضال بعون الله تعالى .

و منها الذكر الصورة الزائلة إذاعادت و حضرت سمّي وجدانها ذكراً ، وإن لم يكن الإدراك مسبوقاً بالزوال لم يسمّ ذكراً ، ولهذا قال الله تعالى : يعلم إنّي لست أذكره و كيف أذكره إذلست أنساه .

قال صاحب المباحث بعد إعادة شبهته الّتي أصرّ عليها في أناغير ممكنة الانحلال : وهاهنا سرّ آخر و هو إنك لمّا عجزت عن إدراك ماهية التذكر و الذكر مع أنه صفتك و تجد من نفسك جملة إنه يمكنك الذكر فأنى يمكنك الوقوف على كنه المذكور مع أنه أبعد الاشياء مناسبة منك فسبحان من جعل أظهر الأشياء أخفاها .

أقول : بعد ما علمت وجه انحلال تلك الشبهة اعلم أنّ الله أقرب الأشياء إلينا من جهة أصل ذواتنا ، وإنما خلقنا وهدانا لنتوسل إلى معرفته و نصل إلى دار كرامته ، ونشاهد حضرة إلهيته ، ونطالع صفات جماله وجلاله ، ولأجل ذلك بعث الأنبياء وأنزل الكتب من السماء ، لالأن تكون أبعد الأبعدين وأشقى الأشقياء المتحيرين الشاكين .

و منها المعرفة وقد اختلفت الأقوال في تفسيرها ، فمنهم من قال : إنها إدراك الجزئيات و العلم إدراك الكليات [١] و آخرون قالوا : إنها التصور و العلم هو التصديق [٢]، وهؤلاء جعلوا العرفان أعظم رتبة من العلم قالوا لأنّ تصديقنا باستناد هذه المحسوسات إلى موجود واجب الوجود أمر معلوم بالضرورة [٣]، وأما تصور حقيقة

---

(١) ان حملت على الجزئيات المجردة كان العرفان الشهودى اعظم رتبة من العالم كتاليه - س ره .

(٢) و يمكن ان يستدل عليه بقوله ﷺ : اول الدين معرفة الله و كمال المعرفة التصديق به ، اذ جعلها ﷺ مقابلة للتصديق - س ره .

(٣) و كذا تصديقنا بوجود هذه الموجودات سهل يسير واما تصور مهياتها فهو صعب عسير - س ره .

الواجب فأمر فوق الطاقة البشرية لأنّ الشيء ما لم يعرف لا يطلب ماهيته [١]، فعلى هذا الطريق كل عارف عالم ولا عكس، و لذلك كان الرجل لا يسمّى عارفاً إلّا إذا توغّل في ميادين العلم و ترقى من مطالعها إلى مقاطعها و من مباديها إلى غاياتها بحسب الطاقة البشرية . و قال آخرون من أدرك شيئاً و انحفظ أثره في نفسه[٢] ثم أدرك ذلك الشيء ثانياً وعرف إنّ هذا ذاك الّذي قد أدركه أوّلاً فهذا هو المعرفة ، ثمّ من الناس من يقول بقدم الأرواح ، و منهم من يقول بتقدمها على الأشباح [٣] ، و يقول إنها هي الذرّ المستخرج من صلب آدم عليه السلام ، و إنها أقرّت بالإلهية[٤] و اعترفت بالربوبية إلّا أنها لظلمة العلاقة البدنية نسيت مولاها ، وإذا عادت إلى أنفسها متخلصة من ظلمة البدن و هاوية الجسم عرفت إنها كانت عارفة به فلا جرم سمّي هذا الإدراك عرفاناً .

و منها الفهم ، وهو تصور الشيء من لفظ المخاطب ، والإفهام وهو ايصال المعنى باللفظ إلى فهم السامع .

---

(١) ليس المراد بالمعرفة التصور و ان كان هذا هو المفروض لان مطلب الماهية طلب التصور بل المراد ان الشيء مالم يصدق بهليته البسيطة لا يطلب ماهية فان مطلب هل البسيطة مقدم على مطلب ما الحقيقة - س ره .

(٢) اى لا نفسه و الاظهر ان يقال و غاب ذلك الشيء و انحفظ أثره - س ره .

(٣) مع حدوثها وتوقيتها كالفى عام تجومي متمسكا بظاهرقوله عليه السلام خلق الارواح قبل الاجساد بالفى عام وذلك التقدم للتصديق بموطن العهد و الميثاق المذكورفي الكتاب المأثور من السنة لكن يرد عليهم بعلاوة ماورد على القول بقدم الارواح الجزئية هوياتها عدم المخصص للحدوث - س ره .

(٤) اقرارهم عدم وجود ماهياتهم بوجوداتها المتشتة بل كانت موجودة بوجود الله و بوجود علومه التفصيلية فكانو مهللين مسبحين ناطقين بان العظمة لله و الملك له و الحمد له و نسيانهم ابتلائهم بالطبيعة و لوازمها و تكونهم بالاكوان المتشتة الفاسقة - س ره .

و منها الفقه و هو العلم بغرض المخاطب من كلامه ، يقال فقهت كلامك أي وقفت على غرضك من هذا الخطاب ، قال تعالى : لا يكادون يفقهون قولاً ، لأنّ كفار قريش لمّا كانوا أرباب الشبهات و الشهوات فما كانوا يقفون على ما في كتاب الله من المعارف الحقيقية [١] ، لاجرم أفصح الله عن عدم استعدادهم للإطلاع على المقصود الأصلي من إنزال ذلك الكتاب .

و منها العقل و يقال على أنحاء كثيرة كما أُشير إليه .

أحدها الشيء الّذي به يقول الجمهور في الإنسان إنه عاقل ، وهو العلم بمصالح الأمور و منافعها و مضارّها و حسن أفعالها و قبحها .

و الثاني العقل الّذي يردّده المتكلمون فيقول المعتزلة منهم به كقولهم هذا ما يوجبه العقل و ينفيه العقل .

و الثالث ما ذكره الفلاسفة في كتب البرهان [٢] .

و الرابع ما يذكر في كتب الأخلاق المسمّى بالعقل العملي .

و الخامس العقل الّذي يذكر في كتاب النفس في أحوال الناطقة و درجاتها .

---

(١) فلم يفقهوا ان الغرض من قوله تعالى « انزل من السماء ماءاً فسالت اودية بقدرها » ان العطيات بقدر القابليات من المواد و الماهيات و من قوله : « مثل نوره كمشكاة فيها مصباح » الاية ان نوره العقل بالفعل الذى فى العقل بالملكة الذى فى الهيولانى او العقل الكلى الذى فى النفس الكلية التى فى الطبع الكلى الى غير ذلك - س ره .

(٢) قد مرت المعانى فى هذه المرحلة غير هذا المعنى وقد فسره فى اوائل مفاتيح الغيب بانه يعنى به قوة النفس التى يحصل به للانسان اليقين بالمقدمات الكلية الصادقة الضرورية لا عن قياس و فكر بل بالطبع و الفطرة انتهى و لعلك تقول ليس هذا معنى آخر سوى العقل بالملكة ان اريد القوة بمعنى مبدء التغير او سوى الهيولانى ان اريد القوة بمعنى التهيوء فاقول ارادوا جودة تهيوء لحصولها وهي متفاوتة في النفوس - س ره .

و السادس العقل الّذي يذكر في العلم الإلهي وما بعد الطبيعة ، وقد مرّ بيان بعض هذه المعاني .

و منها الحكمة وهي أيضاً تطلق على معان فتارة يطلق إسمها لكل علم حسن و عمل صالح ، و هو بالعلم العملي أخص منه بالعلم النظرى [1] ، و تارة تطلق على نفس العمل في كثير من الاستعمالات و فيها يقال أحكم العمل إحكاماً إذا أتقنه ، و حكم بهذا حكماً [2] ، و الحكمة من الله تعالى خلق ما فيه منفعة العباد و رعاية مصالحهم في الحال أو في المآل ، و من العباد أيضاً كذلك ثمّ قد حدّت الحكمة بأقوال مختلفة :

فقيل هي معرفة الأشياء ، و هذا إشارة إلى أنّ إدراك الجزئيات لا كمال فيه لأنها إدراكات متغيرة فأمّا إدراك الحقائق و الماهيات فإنها باقية مصونة عن التغيرو النسخ ، و هي المسمات بأم الكتاب في قوله تعالى : يمحو الله ما يشاء و يثبت وعنده أم الكتاب .

و قيل الحكمة هي الإتيان بالفعل الّذي له عاقبة محمودة .

و قيل هي الاقتداء بالخالق تعالى في السياسة بقدر الطاقة البشرية ، و قالت الفلاسفة الحكمة هي التشبه بالإله بقدر الطاقة البشرية أعني في العلم و العمل ، و ذلك بأن يجتهد الإنسان في أن ينزه علمه عن الجهل ، وفعله عن الجور ، وجوده عن البخل والتبذير ، و عفته عن الفجور والخمود ، وغضبه عن التهوّر و الجبن ، وحلمه عن البطالة و الجسارة ، و حياؤه عن الوقاحة و التعطيل ، و محبّته عن الغلوّ و التقصير ، و بالجملة كان مستوياً على صراط الله من غير انحراف قائماً بحق الله و حقوق خلقه .

---

(١) لظاهر لفظ الحسن و صريح لفظ العمل - س ره .

(٢) ليس هذا من الحكمة كما لا يخفى من المراد حكم و علم قبل احكام العمل واتقانه به - س ره .

و منها الدراية وهي المعرفة الحاصلة بضرب من الحيلة وهو تقديم المقدمات و استعمال الرويّة ، و أصله من باب دريت الصيد و لذا قيل لا يصح إطلاقه على الله لامتناع الفكر و الحيلة عليه تعالى .

و منها الذهن و هو قوة النفس على اكتساب العلوم الّتي هي غير حاصلة ، و الوجود الذهني غير وجود الذهن[١] فإنّ الذهن في نفسه من الأمور الخارجية و ما يوجد فيه بوجود مطابق لما في الخارج و محاك له يقال له الوجود الذهني لذلك الشيء ، و هو الوجود للشيء الّذي لا يترتب عليه ما يترتب على وجوده الخارجي ، وتحقيق الكلام فيه[٢] إنّ الله تعالى خاق الروح الإنساني خالياً عن تحقق الأشياء فيه و عن العلم بها كما قال تعالى : « أخرجكم من بطون أُمهاتكم لا تعلمون شيئاً » لكنه ما خلقه إلّا للمعرفة و الطاعة « وما خلقت الجنّ و الإنس إلّا ليعبدون » ولو لم يكن خلق الروح الإنساني لأجل معرفة حقائق الأشياء كما هي لوجب أن يكون في أول الفطرة أحد تلك الأشياء بالفعل لا أنها خالية من الكل كما إنّ الهيولى لمّا خلقت لأن يتصور فيها الصور الطبيعية كلها كانت في أصل جوهرها قوة محضة خالية عن الصور الجسمية ، فهكذا الروح الإنساني و إن كان في أول الفطرة قوة محضة خالية عن المعقولات لكنها من شأنها أن تعرف الحقائق وتتصل بها كلّها فالعرفان بالله و ملكوته و آياته هو الغاية ، و التعبّد هو التقرب إليه و السلوك نحوه و إن كانت العبادة أيضاً مشروطة به نتيجة له[٣] كما قال تعالى : أقم الصلوة لذكري ، فالعلم هو الأول و الآخر و المبدأ و الغاية فلابدّ للنفس من أن تكون متمكنة من تحصيل هذه المعارف و العلوم وذلك التمكن هو هيأة استعدادية للنفس لتحصيل هذه

---

(١) يعنى لاتتوهمن من اطلاق الوجود الذهنى ان وجود نفس الذهن ايضاً وجود ذهنى اى منسوب الى الذهن - س ره .

(٢) اى فى ان للذهن قوة على اكتساب العلوم اى جودة التهيوء على اكتساب العقائد و الاراء - س ره .

(٣) الاولى و منتجة له كما لا يخفى - س ره .

المعارف و هي الذهن .

و منها الفكر، وهو انتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة ، و تخصيص جريان الفكر في باب التصديقات دون التصورات كما فعله صاحب الملخّص مما لا وجه له كما سبق ، وفي بعض كتب الشيخ الرئيس إنّ الفكر في استنزال العلوم من عندالله يجري مجرى التضرع في استنزال النعم والحاجات من عنده ، قال أيضاً في بعض رسائله : إنّ القوة العقلية إذا اشتاقت إلى شيء من الصور العقلية تضرّعت بالطبع إلى المبدأ الوهّاب فإن فاضت عليها على سبيل الحدس كفت المؤنة و إلّا فرغت إلى حركات من قوى أُخرى من شأنها أن تعدّها لقبول الفيض للمشاكلة بين النفس و بين شيء من الصور الّتي في عالم الفيض فيحصل له بالاضطرابات ما لم يكن يحصل له بالحدس كما في قوله تعالى « و علّمك ما لم تكن تعلم » الآية .

و منها الحدس ، ولاشك إنّ الفكر لا يتمّ إلّا بوجدان شيء متوسط بين طرفي المجهول لتصير النسبة المجهولة معلومة ، و كذا ما يجري مجراه في باب الحدود للتصور لما تقرّر إنّ الحدّ و البرهان متشاركان في الأطراف و الحدود ، و النفس حالكونها جاهلة كأنّها واقعة في ظلمة ظلماء فلابدّ من قائد يقودها أو روزنة يضيء لها موضع قدمها ، و ذلك الموضع هو الحد المتوسط بين الطرفين و تلك الروزنة هو التحدس بذلك دفعة ؛ فاستعداد النفس لوجدان ذلك المتوسط بالتحدّس هو الحدس .

و منها الذكاء وهو شدة هذا الحدس و كماله وبلوغه و غايته القصوى هو القوة القدسية الّتي وقع في وصفها قوله تعالى « يكاد زيتها يضيء ولولم تمسسه نار » وذلك لأنّ الذكاء ، هو الإمضاء في الأمور و سرعة القطع بالحق ، و أصله من ذكت النار ، و ذكى الذبح ، و شاة مذكاة أي يدرك ذبحها بحدّة السكّين .

ومنها الفطنة ، وهي عبارة عن التنبه بشيء قصد تعريفه ،ولذلك فانها تستعمل في الأكثر في استنباط الأحاجيّ و الألغاز .

و منها الخاطر ، الخطور حركة النفس لتحصيل الدليل ، وفي الحقيقة ذلك

المعلوم هو الخاطر بالبال و الحاضر في النفس ، و لذلك يقال هذا خطر ببالي إلّا أنّ النفس لمّا كانت محلاً لذلك المعنى الخـاطر جعلت خاطراً تسمية للمحل باسم الحال .

و منها الوهم ، وهو الاعتقاد المرجوح، وقد يقال إنه عبارة عن الحكم بأُمور جزئية غير محسوسة لأشخاص جزئية جسمانية كحكم السخلة بصداقة الأم و عداوة الذئب ، وقد يطلق على القـوة الّتي تدرك هذا المعنى و هي الواهمة ، و اعلم أنّ الواهمة عندنا ليست جوهراً مبائناً للعقل والخيال[1] بل هي عقل مضاف إلى صورة الخيال و الحس ، و كذا مدركات الواهمة معقولات مضـافة إلى الأمور الجزئية المحسوسة أو الخيالية إذ العوالم منحصرة في الثلاثة ، فالنفس إذا رجعت إلى ذاتها صارت عقلامجرداً عن الوهم وعن النسبة إلى الأجسام ، و كذا الموهومات إذا صحّت و زالت عنها الإضافات صارت معقولات محضة ، و بالجملة الوهم ليس إلّا نحو توجه العقل إلى الجسم و انفعاله عنه ، و الموهوم ليس إلّا معنى معقولاً مضافاً إلى مادة مخصوصة .

ومنها الظن ، وهو الاعتقاد الراجح ، وهومتفاوت الدرجات قوة و ضعفاً ، ثمّ إنّ المتناهي في القوة قد يطلق عليه اسم العلم [2] فلا جرم قد يطلق على العلم أيضاً

(١) قد تقدم الكلام فيه ـ ط مد .

(٢) قد حد العلم بانه الاعتقاد المانع من النقيض كما حد الظن بانه الاعتقاد الراجح غير المانع من النقيض ، واليقين بانه الاعتقاد بان كذا كذا مع الاعتقاد بانه لا يمكن ان لا يكون كذا بالفعل او بالقوة القريبة ، وقد ذكر القدماء من المنطقيين ان لا علم الا اليقين و ان ما عدا اليقين ظن و الحق معهم لان حد العلم اذا اخذ بحقيقة معنى الكلمة انما يصدق على الاعتقاد الكذائى اذا كان مع التصديق بالجانب الموافق تصديق بامتناع الجانب المخالف والاكان الجانب المخالف ممكناً غير ممنوع وهذاخلف ولازم ذلك كون التصديق فى الجانب الموافق تصديقاً بضرورة النسبة و الا كان ممكناً فكان الجانب الموافق ايضاً ممكناً وقدفرض امتناعه هذاخلف ، فلا علم الا مع الاعتقاد بضرورة الجانب الموافق و امتناع الجانب المخالف و هو اليقين ، و اما تقسيم المتأخرين من المنطقيين العلم الى علم وجهل مركب و يقين و غيرها فهو خطأ منهم ـ ط مد .

اسم الظن كما قاله المفسّرون في قوله تعالى « يظنّون إنّهم ملا قواربهم » ولهم في ذلك وجهان . أحدهما التنبيه على أنّ علم أكثر الناس ماداموا في الدنيا بالإضافة إلى علوم من في الآخرة كالظن في جنب العلم ، الثاني إنّ العلم الحقيقي في الدنيا لايكاد يحصل إلاّ للنبيين و الصديقين الّذين ذكرهم الله في قوله « الّذين آمنوا بالله و رسوله ثم لم يرتابوا » و منها علم اليقين و عين اليقين و حق اليقين فالأول التصديق بالأمور النظرية الكلية مستفاداً من البرهان كالعلم بوجود الشمس للأعمى ، وثانيها مشاهدتها بالبصيرة الباطنة كمشاهدة عين الشمس بهذا البصر ، و الثالث صيرورة النفس متحدة بالمفارق العقلي الّذي هو كل المعقولات و لا يوجد له مثال في عالم الحس لعدم إمكان الاتحاد بين شيئين في الجسمانيات . و منها البداهة ، وهي المعرفة الحاصلة للنفس في أول الفطرة من المعارف العامّية الّتي يشترك في إدراكها جميع الناس . ومنها الأوليات ، وهي البديهيات بعينها إلاّ أنها كما لايحتاج إلى وسط لايحتاج إلى شيء آخر كإحساس أو تجربة أو شهادة أو تواتر أو غير ذلك سوى تصوّر الطرفين و النسبة . ومنها الخيال ، وهو عبارة عن الصورة الباقية في النفس بعد غيبوبة المحسوس سواء كانت في المنام أو في اليقظة ، وعندنا إنّ تلك الصور ليست موجودة في هذا العالم ولا منطبعة في قوة من قوى البدن كما اشتهر من الفلاسفة إنها مرتسمة في مؤخّر التجويف الأول من الدماغ ، و ليست أيضاً منفصلة عن النفس موجودة في عالم المثال المطلق كما رآه الإشراقيون بل هي موجودة في عالم النفس الإنسانية مقيّدة متصلة بها قائمة بإقامتها محفوظة مادامت تحفظها فإذا ذهلت عنها غابت ثم إذا استرجعتها وجدت متمثلة بين يديها ، و القوة الخيالية المدركة لها أيضاً جوهر مجرّد عن هذا العالم و أجسامه وأعراضه ، وهي من بعض درجات النفس متوسطة بين درجة الحس ودرجة العقل ، فإنّ النفس مع أنّها بسيطة الجوهر فإنها ذات نشآت و مقامات بعضها أعلى من بعض ، و هي بحسب كل منها في عالم آخر .

و منها الروّية ، وهي ماكان من المعرفة بعد فكر كثير ، و هي من روى .

و منها الكياسة ، وهي تمكّن النفس من استنباط ما هو أنفع للشخص ، ولهذا

قال النبي صلى الله عليه وآله الكيّس من دان نفسه و عمل لما بعد الموت ، و ذلك لأنه لا خير يصل إليه الانسان أفضل مما بعد الموت .

و منها الخبر بالضم و هو معرفة يتوصل إليها بطريق التجربة و التفتيش .

و منها الرأي وهو إجالة الخاطر في المقدمات التي يرجى منها انتاج المطلوب، وقد يقال للقضية المنتجة من الرأي رأى ، والرأي للفكرة كالآلة للصانع ، ولهذا قيل اياك و الرأي الفطير ، و قيل دع الرأي الغب .

و منها الفراسة وهي الاستدلال بالخلق الظاهر على الخلق الباطن ، وقد نبّه الله تعالى عليه بقوله : إنّ في ذلك لآيات للمتوسّمين ، و قوله : تعرفهم بسيماهم ، و قوله : ولتعرفنهم في لحن القول ، واشتقاقه من فرس السبع الشاة فكأنّ الفراسة اختلاس المعارف ، و ذلك ضربان ضرب يحصل للإنسان عن خاطر لايعرف لهسبب وذلك ضرب من الإلهام بل ضرب من الوحي وإيّاه عنى رسول الله صلى الله عليه وآله بقوله كما هو المشهور إنّ من أمتي لمحدثين ، و بقوله صلى الله عليه وآله اتقوا فراسة المؤمن فإنه ينظر بنور الله ، و يسمى ذلك نفثاً في الروع . و ضرب آخر ما يكون بصناعة و تعلّم وهي الاستدلال بالأشكال الظاهرة على الأخلاق الباطنة ، و قال أهل المعرفة في قوله تعالى « أفمن كان على بيّنةمن ربه و يتلوه شاهد » إنّ البينة هو القسم الأول ، و هو الإشارة إلى صفاء جوهر الروح و الشاهد هو القسم الثاني و هو الاستدلال بالأشكال على الأحوال .

تمّ المجلد الثالث من كتاب الاول من الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية في شهر شوّال المكرّم سنه ١٣٨٤ و أرجو من الله أن ينفعنا به و سائر الطالبين في الدنيا و الآخرة بمحمّد و آله الابرار الأخيار الأطهار و أن يوفقنا لاخراج بقية أجزاء الكتاب و الحمدلله أولا و آخراً .

فهرس أسماء الكتب

فهرس الاعلام

ولا يخفى على المراجعين الكرام انّ ما وضعناه داخل القوسين من ارقام الصحائف في الفهارس راجع إلى التعاليق في ذيل الصحائف كما هو المرسوم في الفهارس .


مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی

فهرس المطالب

ولايخفى على المطلع المتتبع انه قلما يوجد كتاب لم تقع اولاتقع فيه أخطاء أو اغلاط و لو كانت يسيرة و طفيفة ولو مع الاجهاد البليغ و الرعاية الشديدة في تصحيحه و تنقيحه و من هنا اننا مع بذل الجهد والسعي اللازم فاتت علينا اغلاط قلائل غير خفية على المراجعين الكرام و مزيداً للايضاح نشير اليها ذيلا لئلا يفوت على المراجع لو تفضل بتصحيحه قبل المراجعة .



